

造意の緣由を課題とする『愚禿鈔』の研究

武

生

讓

## 目次

一	製作年代と『敦行信證』との前後論……………	八四
二	造意論と『敦徳文』の「自解義」……………	九〇
三	「賢者」と「賢者信」に就いての諸説……………	九七
四	二雙四重の教判と要弘二門の判釋……………	一〇四
五	横超釋下の諸問題と「金剛心」……………	一一〇
六	上卷末七引文の引意と「金剛心」……………	一二九
七	「賢者」の考察と『摧邪輪』の所論……………	一二九
八	上卷のアボリヤと『摧邪輪』の所論……………	一四八
九	下卷のアボリヤと『輪・記』の所論……………	一五三
一〇	「賢者信」と『莊嚴記』の「眞實心」……………	一六〇

(一) (賢者信)

「外正内邪ハニシテ是眞實心之所治、往生之能障也。」

沙門高辨『摧邪輪莊嚴記』

(二) (愚禿心)

「われらは善人にもあらず、賢人にもあらず。賢人といふはかしこく、よきひとなり。精進なるこゝろもなし、懈怠のこゝろのみにして、うちはむなし、いつわり、かざり、へつらうこゝろのみつねにして、まことなるこゝろなきみなり。」

愚禿親鸞『唯信鈔文意』

(三) 『愚禿鈔』

「愚禿鈔

聞キコニ賢者信ノミ、顯スニ愚禿心ノミ。

賢者信ハニシテ、内賢ハニシテ、外愚也。

愚禿心ハニシテ、内愚ハニシテ、外賢也。」

第一は明恵が『莊嚴記』の結尾に、『選擇集』論破の所以を記す歸結の文であるが、此に「外正内邪」とは云うまでもなく法然をさす語である。そしてこの「外正内邪」を退治するものが明恵の謂う「眞實心」である。この「眞實心」と、第二文の「愚禿心」と

造意の緣由を課題とする『愚禿鈔』の研究

を對照し、そしてこれらの二文を更に第三の『愚禿鈔』の題下の文と照合して考える時、これらの三つの文の間には、必然的な聯關係を思わしめるものがあるのではないであらうか。

古來『選擇集』を講ずる者にして、その破論である『輪・記』に言及しない者はなく、又『愚禿鈔』を論ずる者にして、その『選擇集』との密接な關係に論及しない者はない。然るに『愚禿鈔』と『輪・記』との關係については更に之を論ずる者なく、況んや斯る『莊嚴記』の歸結の一語を問題とした人のあつたことを未だ聞かない。しかし一度このことを問題とし、課題として『愚禿鈔』そのものを播く時、本書に於て古來難所とされた幾多の難關も、其處に通路を發見して易く之を突破することができ得るであらう。この小論は斯る『愚禿鈔』と『輪・記』との聯關關係の必然性を、歴史的、思想的立場から検討し、本書が『輪・記』の破論に應えんとするものであること、隨つて題下の「賢者」とは明惠房高辨であり、「賢者信」とは『莊嚴記』の歸結に述べる「眞實心」、即ち聖道の菩提心であることを、本書及び『輪・記』の内容の考察から之を論證せんとするものである。

## 一 製作年代と『教行信證』との前後論

現流諸刊本の『愚禿鈔』上下二卷の奥書には、「建長七歲乙卯八月二十七日書之、愚禿親鸞八十三歲」と記されているが、常樂臺所藏の存覺傳寫の古寫本にも卷尾に「本云」として同様に記されている。そして其の傳寫については存覺自ら「曆應三歲庚辰十二月二十五日書寫之、件寫本者、以右御眞筆所書之本也」と記しているのであるから、この奥書の年時は信賴すべきものであらう（眞宗聖教全書—以下聖全と略する—、卷二所收『愚禿鈔』奥書參照）。時に此に注意すべきことは、上下二卷の日付が同日であること、更に「書之」とあつて、その述でもなく、撰でもなく、作でもないことである。よつて「書之」とは清書のことであり、二卷の同日の奥書は、清書の年時を示すものとせられてき



た。

さて此の奥書が清書の年時を示すものとすれば、其の草稿の年時が更に問題となつてくる。時に高田の『正統傳』には八十一歳を草稿の年とし、八十三歳を以て清書の年時とするので、古來之をそのまゝ依用してきた（註一）。

〔註一〕 例えば香月院の『愚禿鈔講義』には「『愚禿鈔』は建長五年癸丑八十一歳の御草稿なり。今開版流行の『愚禿鈔』上下二卷俱に卷の終に建長七年乙卯八月二十七日とあるのは御清書のときの年月をば御記しなされたるものなり」（卷一、一左）と述べている如きである。

さて斯る依用に對して村上博士の『愚禿鈔の愚禿草』（以下愚禿草と略する）には之を卒爾の至りとし、「思ふに是れ恐らくは建長七年の奥書に拘られたるが致すところであらう」と述べ、次の如く論じている。

「古來『愚禿鈔』を講ずる人にして、本書は元祖相承の旨を記されたものであると言はぬ人は恐らくあるまい、隨つて本書は彼の『教行信證』よりも先に成れるものであると見られさうなものである。然るに吾輩は未だ其の人あるを見ぬのだ、思へば奇怪千萬なことである。聖人三十有餘才の時に承けられし師傳口授の趣きを、五十有餘年間意中に秘して筆に之を記されず、八十有餘才の老後に及んで初めて筆を執り紙に之を書き顯されたといふことは常識の解し難いことであるまいか」（玄義、二五—六頁）。

と論評し、『歎徳文』の『教行信證』を結嘆する「他人未だ談之、我師獨存之」の語、之に續く「又有題愚禿鈔之選、同爲述自解義之記」の文を根據として、次の如く論じている。

「『愚禿鈔』も『教行信證』も共に元祖相承の旨を記されたものである、併しながら分けて之を言へば、『愚禿鈔』は聖人自解の記である、『教行信證』は聖人已證の記であるといふのが存覺上人の言である。一は自解、一は已證、自解とは師説の領解である、されば是れは其の時にあるべきものだ、已證とは師説以上の證悟である、發揮である、發明である。凡そ發揮發明は多少の時日を要すといふことは自然の數である。是に由て此を觀るに、『愚禿鈔』は吉水に於て御修學中に成るべき性質のものであるが、『教

『行信證』は多少の年月を経て後に成るべき性質のものであると言はざるを得ぬのだ」(玄義、二六頁)。

更に博士はこの説を補うのに『愚禿鈔』の異様な文體を以てしている。即ち博士自らは、「假りに之を圖表的文體」と名づけ、時々師説を聽いて自ら領解せられた所のメモであることを不言の中に暗示するものとし、これが後に『愚禿鈔』と題して上下二卷の書となつて遺るようになったのではなからうか、そしてこのことを語るものが、この異様な文體であると考えられると述べるのである。そして此に「後に」とは、廣略二本が完成したところで、それが根幹となつた昔の日記、即ち師傳の手控えを多少整理して『愚禿鈔』と題して、後世に之を遺すことにせられたのではあるまいか。かくて初めて本書の元祖相承の義も、『選擇集』の補遺説も共に成立するであろうとし、「吾輩未だ確乎たる文獻の證明を得たるにあらざれども、理を以て之を推すに、斯くの如く言はざるを得ぬと思ふのである」(玄義、二六七頁)と、之を結んでゐる。

以上は博士自ら「敢て自ら誇るのではないが、前人未發の考へであるといふも恐らくは不可あるまい」(玄義、二八頁)と述べる博士独自の本書の製作年代論であるが、結語に「理を以て之を推すに」というものは、『歎徳文』によつて本書を一途に自解の記とし、之を補うに其の文體を以てする所にあるようであるが、其の述べるように『歎徳文』の文意は『教行信證』は己證、『愚禿鈔』は自解と簡別して解すべきであろうか、更に又その文體の異様は認められるが、之も博士の説く如く、後に多少整理されたものとしても、時々々の領解の手控というような文脈のないものであるうか。それらのことについては改めて課題とするが、併し博士が本書を以て『教行信證』よりも先になれるものとする所は、本書の内容から觀て、卓れた説と思われるのであり、又本論の立論の立場でもあるので、次にそのことに就いて述べることにする。

博士が其の内容の思想からみて本書を廣本より先とする説は『愚禿草』玄義の第三章に於て論ずる所であるが、要は「二雙四重の教判」の問題と、「要弘二門と要眞弘三門の判釋」の問題とに歸するのである。

先ず「二雙四重の教判」の問題とは、『愚禿鈔』上卷の全内容が其の教判について述べるものであるが、その所説は相對論より絶對論への次第を追うて之を明しているが、『教行信證』に明すものは絶對論のみである。時に教判は先ず相對的に之を明し、次に絶對論に及ぶべきものであるから、之を相對的に明す本書の所説は、『教行信證』の所説に先立つものであらねばならぬとて、次の如く論ずるのである。

「二雙四重の教判は其の組織を以て見るも、又その名目を以て考ふるも、これは相對的教判の模型にして絶對論たるものでない。この二雙四重の教判に就いて直ちに絶對の旨を語るのは其れは變則である。正則としては必ず相對的ならざるを得ぬのだ。絶對論は二雙四重の相對論終つて後、要弘二重門となり、又進んで要眞弘三重門となつた所に於て方に爲すべきものである。是に由て此の『愚禿鈔』には、實に規律正しく相對的に二雙四重の原形式圖を示してある。(乃至)然るに『教行信證』の中に示された二雙四重の教判は、三箇處共に相對的でない(註二)。彼れには相對的に成れる此の二雙四重を、絶對の見地よりして之を看破し、直ちに絶對的判斷を下したものである」(玄義、三五頁)。

〔註二〕『教行信證』に二雙四重の教判が出ているのは、(一)『信卷』本の菩提心釋、(二)『信卷』末の横超釋、(三)『化卷』本の聖淨對顯釋の三カ所である。次にこれらの文を引き、博士が以て絶對釋とする所以の部分に注意點を附し、その説を要約し、之に些か解説を加えることとする。

(一) 『信卷』本の「菩提心釋」下の文

「然就菩提心有二種。一者豎、二者横。又就豎復有二種。一者豎超、二者豎出。豎超豎出明權實顯密大小之教。歷劫迂迴之菩提心、自力金剛心、菩薩大心也。亦就横復有二種。一者横超、二者横出。横出者、正雜定散他力中之自力菩提心也。

横超者、斯乃願力廻向之信樂、是曰願作佛心。願作佛心即是横大菩提心。是名横超金剛心也。(聖全卷二、六八—九頁)。  
この判釋は菩提心に就いてであつて一代教を分別せんが爲ではない。謂はば菩提心の判に二双四重の名目を應用したまでであると言つのである。この博士の説には、よつて其の前提となるべき原理論がなければならぬこととなる。

更に堅超、堅出を一括して「歷劫迂廻之苦提心」とするのであるから、堅超というも超の意義を失ひ、超の超たるものは唯横超のみとなる絶対釋である。

### (二) 『信卷』末の「横超釋」下の文

「言横超斷四流者、横超者、横者對堅超堅出、超者對迂廻之言。堅超者、大乘眞實之教也。堅出者、大乘權方便之教、二乘三乘迂廻之教也。横超者、即願成就一實圓滿之眞教、眞宗是也。亦復有横出、即三輩九品定散之教、化土憊慢迂廻之善也。大願清淨報土、不云品位階次、一念須臾頃、速疾超證无上眞道。故曰横超也。」(聖全卷二、七三頁)。

堅超の「大乘眞實之教」は、堅出の「大乘權方便之教」に對するもので、横超の「願成就一實圓滿之眞教」に對すれば、堅超、堅出は共に頓教たる資格を奪われて横出中のものとなり、その獨立性を失うと述べている。思うに此の横超釋に於て證道に就いて堅超、堅出を出さないのは、之を横出釋の「憊慢迂廻之善」に攝める意であらう、そして其の超證として唯獨り「速疾超證无上眞道」として横超を掲げるのは、横超の絶対を示すものである。

### (三) 『化卷』本の「聖淨對顯釋」下の文

「凡就一代教、於此界中入聖得果、名聖道門、云難行道。就此門中、有大小、漸頓、一乘、二乘、三乘、權實、顯密、堅出、堅超。則是自力、利他教化地、方便權門之道路也。於安養淨刹入聖證果、名淨土門、云易行道。就此門中、有横出、横超、假眞、漸頓、助正、難行、難修、專修也。正者五種正行也。助者除名號已外四種是也。難行者、除正助已外悉名難行。此乃横出漸教、定散三福、三輩九品、自力假門也。横超者、憶念本願、離自力之心、是名横超他力也。斯即專中之專、頓中之頓、眞中之眞、乘中之一乘、斯乃眞宗也。」(聖全卷二、一五四—五頁)。

此の釋は一代教を聖淨二門、難易二道となすについて、豎出豎超、横出横超の名目を擧げたまでで、二双四重の判の組織的叙述でない。博士の説は是れは外に前提となる組織的叙述があらねばならぬことを意味するものであるとするのである。

更に豎出豎超を一括して直下に「方便權門之道路」と斷ずるのは、相對的形式をとる『愚禿鈔』の叙述と趣を異にするもので、絶對釋の形式をとるものである。

次に「要弘二門と要眞弘三門の判釋」の問題について之を比較し、思想發展の上から『教行信證』を『愚禿鈔』よりの撰述とする博士の所論は次の如くである。

「要弘二重は善導に始つて、恩師源空の追說宣傳せられたものである。其の目的は諸行と念佛との取捨廢立にあるのだ。又要眞弘三重は新たな聖人の發揮である、所謂御已證の法門である。語を換へて之を言はゞ、要弘二重は聖道淨土の二門相對の結論であるが、要眞弘三重は更に一步進んで、淨土門の中に眞假の不同あることを示さんとするのだ。要弘二重門に於て、諸行を廢てて念佛の一を取ると雖も、其の念佛に就き自力念佛と他力念佛との不同ありといふことを判斷せられたのが要眞弘三重門である。此の判斷は彌陀本願の本に就いて三經を看破し、淨土の三經に隱顯の説ありといふことを認めたるにより來たれるものである。而して『愚禿鈔』は要弘二重門である。假令隱微の間に要眞弘三重門の意義を含めるところあつても、其の大綱を論ずるに要弘二重門を以て組織せられたものであると言はざるを得ぬのだ。然るに、『教行信證』は其の全部が要眞弘三重門を以て組織せられているのだ、所謂三願三經三機三往生の法則を以て眞假を分判するといふのが『教行信證』の特色にして、又其の本領であると言はねばならぬ。是に由て若し前述の如く要眞弘三重門といふのが、要弘二重門の上に於て思想上更に一段の進歩を見るものとすれば、『愚禿鈔』は前にして『教行信證』は後に成れるものであると言はざるを得ぬのだ」(玄義、四〇—四一頁)。

此には其の論旨を知る上に必要なことと思われるので、殆どその全文を引用したが、以上の説は、先の二雙四重の判釋の問題についての所論と共に何人も之を認めざるを得ないものと思われるものである。勿論古來の學匠の中にも

之等のことを認めている人もあるのであるが（註三）、而もこのことから二書の撰述の前後について言及する人のなかつたことは、我々も博士と共に、本書奥書の建長七年の文字にとられ過ぎたからではないかと想うより外はない。併し博士の如く『歎徳文』の「自解義」を根據として本書の撰述を吉水時代とすることは餘りにも卒爾の論と思われるが、その内容からする二書撰述の此の前後論については、博士の論證は首肯すべきものと考えると共に、更に後に述べんとする私案に基いて、本書は『教行信證』以前の構想を表すものと思うのである。勿論この場合八十三歳清書の現形の『愚禿鈔』を必しも意味するものではない。

【註三】『愚禿草』によれば、先輩諸師の中に於て唯獨り五乘院寶景師は『愚禿鈔』を以て眞宗教義全體の由て生ずる根本であると看做していたとのことである。即ち文政七年（一八一〇）四月十五日、夏安居開講の席上に於て、この旨を高調したことがその筆記に遺つてゐることである。村上博士は其の要旨を次の如く述べている。

「五乘院の考へを一言に縮めて言はゞ、眞宗一切の法門は元祖相承である。而して元祖相承の旨を記されたものは此の『愚禿鈔』である。故に眞宗一切の法門は此の『愚禿鈔』より出でざるものあることなし、『愚禿鈔』は眞宗成立の根本法輪であるといふのだ」（玄義、三〇頁）。

そして博士はその所論を合理的とし、雲海院、因明院の如きも此の所説に共鳴したが、製作の年時に於ては之等の諸師共に八十三歳説を採つた。それといふも畢竟本書の奥書の建長七年の文字に縛られたが爲である、「余は之を大家の一失であると言はざるを得ぬのだ」と論評している。

## 二 造意論と『歎徳文』の「自解義」

村上博士が『歎徳文』の「自解義」に基いて、本書の撰述年代及び『教行信證』との前後に就いて立論することは已に述べたが、その造意を論ずるに當つても、同じく此の「自解義」に基いて立論するのである。『愚禿草』玄義第五章は其の造意論であるが、その初に次のように述べている。

「此の『愚禿鈔』を以て、吉水御修學中の『選擇集』相傳當時の筆記に類似するものであると假定すれば、特に造意の如何を研究すべき必要もないやうなものである。何となれば、改めて一部の書を著はさんとして造られたるものでなく、唯聽くに隨ひ思ふに任せて書かれた斷片的のものなるが故である。強いて其の造意を尋ねんとすれば、法を重んじ、且つ師説を尊まれし心の深きよりして來れるものであると謂つてよからう。其れが圖らずも後に一部の書冊となつたのであらう」（玄義、四九頁）。

と述べ、古來の東西兩派の學匠の説を紹介して最後に其の年代論の立場から「前述の諸師孰れも皆、此の『愚禿鈔』を以て、よし八十三歳の時の新作とは考へざるも『教行信證』製作以後のものと思はぬ人は獨りもないのだ、是を以て如何に其の説が周到して居ても、又如何に穩當な説であつても、吾輩の服従すべきものは一もあることないのだ」（玄義、五七頁）と斷じ、先の言を再び繰返し、「特に本書の造意として述すべきものはない」とし、「若しこれに其の目的とせらるるところ、即ち何等かの爲にせらるるところがあつたものとすれば、唯是れ後日に於ける自行化他の爲にせんとする考へが、或は多少あつたかも知れぬと思う位のことである」と結ぶのである。言うまでもなく博士が本書を吉水時代の師説のメモとする限り斯る立論の歸結は當然である。併し『歎徳文』の「自解義」とは博士が解するような意味をもつのであろうか。造意を課題とする本論に於て必然な問題として、先ず『歎徳文』の「自解義」の意味を明にせねばならぬ。よつて次に其のことに就いて述べることにする。

存覺の『歎徳文』に親鸞の述作を嘆ずるのに、先ず『教行信證』について述べ、次に『愚禿鈔』について記してい

る。そして、『教行信證』については、初に「彼書所<sup>レ</sup>據義理甚深」と總嘆し、次にその甚深の義理を明し終つて、之を結ぶに「他人未<sup>レ</sup>談之、我師獨<sup>レ</sup>存之」の語を以てしている。繼いで『愚禿鈔』を擧げて、「又有<sup>下</sup>題<sup>上</sup>愚禿鈔之選。同爲<sup>下</sup>述<sup>上</sup>自解義之記」と總嘆し、次に本書題下の二十四字を引いて、これ宗祖自ら下根往生の機の實相を示すものとし、本文については唯上卷に明す二教二機の對顯釋を指摘するにすぎない。

さて今問題とするのは「同爲<sup>下</sup>述<sup>上</sup>自解義之記」との文頭の同の一字についてである。此に同とは「同様に」という意味の接續副詞として之を用いているのである。されば此の前後一連の文章の大綱的意味は、『教行信證』の甚深の義理は、「他人未談之、我師獨存之」のものであるが、又『愚禿鈔』も同様に「自解の義」を述べる記録である、と讀解すべきであらう。そして其のことから、「他人未談之、我師獨存之」の二句と、「述自解義」の一句は、その表現は異つても、その意味する内容は決して異つたものではないと云うことができるであらう。

以上は文面から同の一字を介して考察した歸結であるが、更にこのことは『歎德文』の文の内容からみても同一の歸結に達することが出来るのである。即ち本書に於て『教行信證』の甚深の義理を示す文段は二段に分れているが、前段に明す所は、その「呈<sup>下</sup>如來利他之眞心、令<sup>下</sup>生<sup>上</sup>安養勝妙之樂邦」との文に歸するのであり、後段即ち「兼復」の接續詞で始る一段の所論は、「彼（擇瑛法師之釋義）此（宗家大師之祖意）助成標<sup>下</sup>權實之教旨、漸頓分別辨<sup>下</sup>長短修行<sup>上</sup>」の文に盡きるのである。更に云えば、前段は安心、後段は教相を明すのである。よつて本書に記す『教行信證』の甚深の義理とは、安心と教相である。そして之を結嘆して「他人未談之、我師獨存之」と述べるのであるから、この「未談之」、「獨存之」の「之」とは安心と教相である。

さて『愚禿鈔』の内容について、上卷は教相、下卷は安心とは、古來の通説であり、内容より見て首肯すべきもの



である。されば今その『愚禿鈔』を嘆ずるのに「同爲<sub>レ</sub>述<sub>二</sub>自解義<sub>一</sub>之記」と言う場合、この自解義とは是の教相と安心を意味していることは明瞭である。よつてこの『歎徳文』にあつては、『教行信證』も、『愚禿鈔』も、共に教相と安心を明すものとするのであり、従つて「獨存之」も「自解義」も同じ意味内容をもつ語である。

さて先には文面から、今は文の内容から考察して、「獨存之」と「自解義」とは表現は異つても、その意味する内容は同一であることを確め得たのである。若し然らば上來述べ來つたように、村上博士が「獨存之」を已證の義とし之を「自解義」と別のものとして立論することは全く意味の無いことであることが明となつた。されば博士の先の製作年代についての「前人未曾有の說」も、今「吾輩の服従すべきものもあることなし」とて立てる獨自の造意論も、全てその論據はなくなり、之を根據とする其の立論は成立することが出來ないこととなる。要するに博士の説は『歎徳文』の「同」の一字を不用意にも見落した卒爾の論であると云う外はない。我々は更に我々のこの所論を明にする爲に、試に同の一字を中心課題として、次に香月院と開悟院の造意論について考察を下すこととする。

香月院の『愚禿鈔講義』の初會は、來意として造意を明すのであるが、その所説も歸する所は自解の義を述べんが爲の撰述とするのであるが、それは村上博士の如く同の字を見脱しての所論ではない。というのは其の所論の初には「廣略の文類は吾祖開宗の御撰述なり、ときにこの『愚禿鈔』は廣略の文類とは違つて唯吾祖の自解を述させられた御撰述なり」(卷一、三左)と述べている所を見れば、博士の所論と似ているようであるが、次に「自解」を明して、「この自解と云うは、他人未<sub>レ</sub>談<sub>レ</sub>之、我師獨<sub>レ</sub>存<sub>レ</sub>之の御判釋のことなり」と述べる所を見れば、決して同の字を見落しての所論ではない。然らば先の『愚禿鈔』は吾祖の自解を述べんが爲の撰述と述べた所と矛盾するではないかとの疑問が生ずるが、之については續いて次のように述べるのである。

「尤も廣略の文類にも吾祖の自解を御述なされぬではない、經論釋の文を御ひきなさる間々に御自釋はあれども全體この『愚禿鈔』とは御作りなされ様の御提擲が違てあるなり」。

かくて立教開宗の廣文類には私なき義を顯さんが爲に、「文類」の名の示すが如く引文類聚を主とし、自名を題號とする『愚禿鈔』には自解を明すを本領とすると説くのである。即ち兩書の相違は提擲の相違と説くのであるが、師の提擲の相違とは其の主眼點を異にするとの意味である。されば師は同の字は認めてはいるのであるが、併し「自解義」の語に拘われる爲めか、次に又同の字を無視するような所説をなして、次のようにこの造意論を結ぶのである。

「吾祖已に廣略の文類を作て一宗を開かせられたれども、未だ御自身の自解斗を述べさせられた御撰述がなくては他流に異る今家別途の法門は知れぬなり。是が爲に八十一歳の御老後に至らせられ別に筆を立てさせられて、今家別途の御判釋を述させられんが爲に、この二卷の鈔を作り玉ふと云ふがこの『愚禿鈔』の來意なり」(卷一、四左)。

要するに香月院の所説は、同の字は一應認めているのであるが、その義が明確でない爲に其の所論が斯のような混乱に陥つてゐるものと思われるのである。随つてこの歸結も、其れは『歎徳文』を根據とするものではあるが、而も『歎徳文』の文意とは隔つたものであることは否むことは出来ない。

次に同の字を問題とするものではないが、同の字を平直に認めての所論と思われるものは、開悟院の『愚禿鈔聞書』(眞宗大系第十八卷所收)ではないかと思われる。即ち其の玄談の初に、『歎徳文』では『教行信證』を結嘆する語である「他人未談之、我師獨存之」の語を以て、反つてこの『愚禿鈔』を嘆じて次の如く述べている。

「他人未だ談せず、吾祖獨り證りたまふ御已證を顯したまふがこの『愚禿鈔』なり。誠に廣略の文類は吾祖已證なりと雖も、若しこの鈔なかりせば何ぞ廣略二本の已證の幽意を知らん」(聞書、三頁)。

随つてその造意論は「廣略二本の幽意を顯開せん爲にこの鈔を製作したまふ」と云うのであるが、今はその所論を問題とするのではない、ただその用語の上に前來問題としてきた同の字を認めての所論であることを觀たのである。即ち『歎徳文』の上では、「獨存之」と「自解義」とは同一の意味内容を表す語であるとする我々の所論が、必ずしも一個の恣意でないとの證左を師の所説の上に觀たのである。かくて先の村上博士の所論が成立し難いものであるとする我々の立論の根據が單なる一個の恣意に止らないことを證<sup>あかし</sup>さんとしたのである。

さて上來見てきた造意論は、何れも『歎徳文』の「述<sup>し</sup>自解義」を根據とする所論であるが、已に見たように、「獨存之」も「自解義」も同義である以上、單に「自解義」ということからのみでは本書の造意は考えられない。村上博士の説は、この「自解義」からのみ論ずるようであるが、その場合と雖も、この自解を已證に對するものとする前提から之を論じていることは已に觀た如くである。されば香月院は此の「自解義」に加うるに廣本との「提撕の相違」を以てしたのであり、開悟院も更に廣略二本との内容の相違の上から之を論じた。時に香月院の説も、開悟院の論も、共に本書を廣本以後の述作とする立場から、香月院は本書は廣本に不十分な自解義を専ら述べることを眼目とするもの、開悟院は廣略二本に未だ顯れない已證を、或は之を顯すも未だ之を盡さざる義を示さんが爲めの撰述とするのである。併し逆に本書の撰述を廣本に先立つものとする我々の立場から之を觀れば、斯る香月院の補充説や開悟院の補遺説は全く成立の根據を失ひ、その造意論は意味の無いものになつてしまふわけである。更に村上博士の如く「自解義」を固執するのあまり本書を吉水時代のメモとすれば、師も已に述べる如く造意論の如きは本書の要論でないといふを得ないこととなる。かく考察して來るならば、『歎徳文』の「述<sup>し</sup>自解義」を根據とする造意論は全く迷路にふみこんで其の通路を失つてしまふこととなるのである。思うにこれらの造意論は存覺の『歎徳文』に據る

ということをして權威とするものの如くであるが、其の「自解義」という如き通慢な語を論據とする所に、その根據の薄弱な點があるのではなからうか。よつて斯る自解という如き通慢な語を唯一の手懸りとすることを止め、若し其の緣由が考えられるならば、其れに據つて立論することが更に確實な結果をもたらすこととなるであらう。されば我々は暫く『歎徳文』に據ることをおいて、寧ろ『愚禿鈔』そのものの上から之を究めるといふ立場がないであらうかを窺ふこととしよう。

さて斯る觀點に立つて本書を見る時、それは必ずしも究め難いことではない。即ち本書題下の二十四字こそ正しく本書述作の動機と目的を示すものではなからうか。そして已に斯る論據に立つものに皆往院（鳳嶺）の『愚禿鈔顯心記』がある。よつて先ず其の所論を窺ふこととする。

『顯心記』には題下の二十四字を「釋題意」と科し、本書一部の法門は師傳の口授に依り、愚禿の心中を顯す鈔であるとの意趣から斯く名づけられたのであり、そのことを示すものが題下の二十四字であると説くのである。そして又同時に斯る題意そのものが本書の造意を示すのであり、更にその義を顯すものが、題下の信と心の二字の不同であるとして次の如く述べている。

「聞信二字、顯元祖口授、顯心二字、示今造意。若不爾則、爲聞何等信、顯何等心、思之。此八字全明造書義、示顯愚禿鈔所以。上下二卷各按二十四字、上卷顯教相聞元祖、下卷顯安心聞元祖也」（續眞宗全書卷五、一七〇下段）。

時に此に「聞信二字顯元祖口授」と述べて、題下の「賢者」を法然とするのであるが、これについては古來異説もあり、本書の敘述が聖淨二門對で貫いている内容から省みて、斯様に單純に決せらるべき事柄でないと思われるので、先ず次にこの問題の考察から始めることとする。

〔附記〕 古來の造意論は、『歎徳文』によるもの、題下の文によるものの外、『愚禿鈔』の内容そのものから述べるものも多い。

『愚禿草』（玄義第五章）には東西兩派の古來の學匠の諸説を紹介し評論を加えているが、内容から之を論ずるものの中で最も精密なものは雲濁院の説と思われるので、此には一例として之を挙げ、以てその一汎を窺うよすがとする。なお此には便宜上『愚禿草』に掲げる圖表によつて、ただ其の別造意の内容を見るに留める。

別造意	一
	爲顯選擇微意一故
二	爲詳一家教相一故
三	爲誠近世偏執一故
	(一) 聖道難破
	(二) 淨土異流
	(三) 末徒邪義

この表を見るに、一と二は本書所詮の内容で顯正であり、三は述作の緣由で破邪であるが、(一)(二)(三)と列舉するものは餘りに通慢で、特に本書の緣由として限るべきものとも思われない。た易く見られるように之等のものは廣本の緣由として普通考えられものである。斯る通慢をさげんが爲に、本書に限る緣由を尋ねんとする所に、『歎徳文』の「自解義」に據らんとするもの、或は題下の文字に之を尋ねんとする所論が出て來たことと思われる。更に「自解義」も通慢とする我々は唯一つ殘された題下の文字に據る立場に於て、造意の緣由を究めようとするのである。

### 三 「賢者」と「賢者信」に就いての諸説

前に述べたように、皆往院も村上博士も單純に題下の「賢者」を法然とするのであるが、香月院は種々考察の結果之を「上代上智の人」となし、西派近代の學匠利井鮮妙師の『愚禿鈔講義』には之を「聖道實行の人」とするのである。香月院の説は古來の諸説を究めた上の歸結であり、利井師の説は透徹した推理の歸結と思われるので、此では兩

説の考察の上に古來諸説の一汎を窺わんとするのである。

(一) 香月院（深勵）の説

香月院の『講義』には題下の二十四字について「述<sub>二</sub>題意<sub>一</sub>」と科し、二義を立てて之を明している。

第一義は正しく題意を述べるもので、上巻の内容から見て立てる義で、一代佛教に涉つて教相を判釋すること自體が已に愚禿の自性である内愚外賢の擧であることを懺悔して、題して本書を『愚禿鈔』と名づけるのであり、その義を述べるものが題下の二十四字である。然らば正しく題意を表すものは最後の二句のようであるが、併しこの愚禿心は賢者の信を聞くことによつて顯れるのであるから全體が題意を示すのである。そして賢者とは特定の人を指すのではなく、一般に上代上智の賢者のことであると云うのである（卷一、二七左—二八右）。

時に何故に之を上代上智の人となすかに就いては之を師の論述について窺ねばならぬ。師は古來の諸説の考察から之を歸結するのであるが、師は其の諸説を分類して、第一は聖道門の賢者、第二は淨土門の七祖、第三は元祖とする。そして第一説が古來の通説で、之を更に深く見たのが第三説、之より轉じて第二説が出たというのである。更にその義の展開について述べる所を見れば、聖道門の賢者と觀るのは最も妥當であるが、此に聖道門と限定したから、聖道門の賢者を此に出す筈はないとして元祖の説が出たが、之も通慢とみて遂に淨土の七祖となすに到つたと云うのである。かく觀來つて何れも意を得るものではないとして自説を掲げて次の如く述べている。

「是はこの賢者と云ふは、聖道門の賢者を指すの或は淨土門の祖師方を指すのと限つたことではない。是の二十四字の重なる處は愚禿心内愚外賢と云ふ處で、末世凡夫の機の出さんが爲めに最初に賢者の信を出したまへる故に、是の賢者と云ふは、通じて上代上智の内に宏智の徳を具へたる人のことを賢者とのたまへるなり」（卷一、二四左—五右）。

今些か解明を加えれば、本鈔の敘述は聖淨二門對で貫くのであるから、愚禿に對する賢者は聖道の人でなければならぬが、「聞賢者信」の聞に對する時穩當でない。時に下卷は専ら善導の三心釋に就いて述べるのであるから、聞くとは偏依善導の師法然から聞くこととせねばならない。その場合又愚禿心に對する賢者信が相對するものとなつて矛盾する。七祖の場合も同様である。此の際内賢外愚は元祖の實の相であり七祖亦同じとの一應の會通はつくが、併し廻向の信の立場からは、それも妥當でない。斯る苦慮の結果、聖淨の對立を超えて遂に上代上智の人となすに到つたのであろう。そして其の文證として引く所のは『唯信鈔文意』の「不得外現賢善精進之相」の祖釋の「いまこの世を如來のみのりに末法濁世とさだめたまへるゆへは、一切有情のまことのこゝろなく（乃至）この世の人は無實のこゝろのみにして、淨土をねがふひとは、いつはり、へつらひのこゝろのみなりときこへたり、世をすつるも名のこゝろ、利のこゝろをさきとするゆへなり」（聖金卷、二、六三五―六頁）の文である。即ち師は此に「この世の人」とは末世凡夫のことであり、之に對するものが上代上智の賢者であるとするのである（註一）。

〔註一〕 「是の御釋にこのよの人と仰せられたは末世凡夫のことで、外には賢善精進の相を現じ内に虛假を懷くは末世凡夫のことなりと御釋なされたからは今夫へ對する處の内賢外愚の賢者故に是は上代上智の人を指て賢者と云と申か吾祖の思召なること斯『唯信文意』にて明なることなり」（卷一、二五右）。

此れ師の末世凡夫に對する上代（對末世）上智の人（對凡夫）とする文證であるが、斯る文字の戲論からする結合は、推理の上からは索強附會なものと云う外はない。

さて「賢者」は「上代上智の人」として、次に問題となるは「聞賢者信」の聞である。師は之を宗祖が元祖から『選擇集』附屬の時分に聞いたと臆斷するのである。そして其の推定の根據として述べるものは『集』第八三心章の

善導『疏』至誠心の文の私釋に「若夫翻<sub>レ</sub>外蓄<sub>レ</sub>內者、祇應<sub>レ</sub>備<sub>ニ</sub>出要<sub>一</sub>」とある所のもので、眞宗義を以て文に望む時、誰でもが不審を懷かざるを得ない文である。よつて師も親鸞も亦不審を懷いたであらうとの臆測から、此處の所を、これは上代上智の賢者の起すべき信について述べたのであると宗祖が元祖から聞かれたと云うのである。そして「賢者信」とは、「マコト信」、即ち至誠心で内賢外愚の信で、上代上智の人の信である。これ賢者のマコト信に對して愚禿には「心」の字を用いられた所以であると説くのである（卷一、二四左—二六右）。

次に第二義は一部の綱要を示すものとするので、下卷の文によつて立てるものである。即ち下卷の「至誠心對顯釋」に最初五番の相對を擧げる中、第五は内外對であるが、その又第十番目が内愚外賢對である（坊本、下、二二右—左）。この場合は他力の信徳を明す一段であるから、内愚とは自力行者の内に眞實の信心なきを内愚と云い、而も外に他力の信者らしく装うのを外賢というのであるが、是の義からみて、内賢外愚は他力の信徳を顯し、内愚外賢は愚禿心、即ち凡夫の機情を顯す、そして内愚外賢の自性心は、唯他力の信徳に歸することによつてのみ内賢外愚の信徳をうることが出来る。よつて自利の三心を翻して、利他の三信に歸入せよと勧めるものが本鈔一部の大綱であるが、今是の義を題下の二十四字に示すものとするのが第二義とするものである（卷一、二八右—三〇左）。

要するに第一義では「賢者」とは「上代上智の人」、「賢者信」とは内外相應の至誠心であり、第二義では「賢者」とは他力の行者で、「賢者信」とは他力廻向の眞實信心であると云うのが香月院の説である。

さて香月院の二義中第二義は造意の緣由を課題とする本論に於ては問題外のことであるが、第一義について觀るに、「賢者」の説にしても、「聞賢者信」の聞の説にしても文を卒直に見ることなく、徒らに會通を勞して、敢て索強附會な歸結に導入するものと云う外なく、餘りにも架空的な附屬口傳の想像は、到底今日の我等の首肯し得らるる所論で



ない。

## (二) 利井鮮妙師の説

今の課題について、その所論の理論的に透徹したものは利井師の説であるが、その所説に入る前に師の立論について述べておこう。その立場を明すものは師の造意論である。師も本書を廣本の後の撰述とみて、本典は一宗の法門を盡すが、一家の判教の綱格について未だ不備なものがあるので之を補わんが爲に本書を製作せられたものと論ずるのである（講義、上、六頁）。今もこの立場から題下の賢愚對の文に就いて次の如く述べている。

「何れの人師を指して賢者とのたまへるやといふに古來二義がある。一義に曰く、聖道門實行の人なりと。一義に曰く、淨土の高僧なりと。今思ふに後義恐らくは然らず。何となれば内外、賢愚を相對して互に簡びたまふのは聖道の人師に對するからである。凡そ淨土の人師は修得の信をいへば信德平等にして賢愚差別はない譯である。然れば賢者と愚者ととの差別をなさることは出来ない。若し自性心に付ていはば、共に信機にして七祖各卑謙し、或は我等愚痴身（玄義分）、或は如<sub>レ</sub>予頑魯之者（往生要集）、或は十惡の法然房（勅修傳—法語）等とのたまへば是亦平等といはねばならぬ。七祖は修得の信から賢といひ、高祖は自性心から愚禿といふて相對なさざる筈もない。乃て今は前義に隨ふて聖道及び要門實行の人を指したものとするが祖意である」（卷上、一九頁）。

以上の論述によつて師は「賢者」とは「聖道門實行の人」と決するのである。

次に「賢者信」について、之に續く論述に於て明している所を引くことにする。

「故に外愚とは強ち身を隠し、愚者の振舞をなせるをいふのでない。唯外を虚にしてつくろはざるをいふのである。何となれば此の信は修得の信にして愚禿の心の自性心に簡んであるからである。弘願の行人は信德平等なる故に、修得をいへば信の別なく平等の大信である。然るに心と信と分用するものは、聖道自力の行人は修行し得たる智慧より成したる信なればマコト。信を以て己が心とする。愚禿が心は自性心にして信機の機と同じきを以て愚禿と稱したまふは、卑謙にして而も信仰の義を含んで信法に合するの

である。然れば、賢者とは淨土の祖師でない、聖道及要門實行の人なることは明に知ることが出来る」(卷上、一九—二〇頁)。

利井師の論は賢者信と愚禿心とを相對せしめて、賢者信とは自力の行によつて修得した智慧所成のマコト信であり、賢者が以て己が心とするものであるから内賢なる所以があり、外愚というも強いて外に愚を裝うことなく、外を虚にしてつくろわれない内外相應の相を云うのであると説くのである。要するに師の説は本書を聖淨相對の明し振りとする立場から之を立論しているので、その理路一貫するものがあり、論旨甚だ鮮明であると云うことが出来る。

時に賢者を聖道門の人とすることは香月院も古來の通途の義で、「最も當然」の義(卷一、二四左)とするものであるが、師が之を採用するに躊躇したものは、宗祖が聖道門の人から其の信について聞くということ自體に疑問を懷いたからである。さて今利井師は此の問題について更に述べる所のないのは如何なる理由によるのであろうか。蓋し師の所論から云えば、このことは問題ではなかつたのではなからうか。というのは師は賢者を一般的な意味で聖道實行の人となしているので、特定な人を指しているのではない。従つて之に對する愚禿も特定の個人でないようである。即ち聞賢者信に對して顯愚禿心という場合の愚禿心とは凡夫機情の自性心を一般的に表すもので、その中には宗祖はもとより七祖も、更には一般淨土門の行者の機情も含まれているのである。されば『講義』の中にも次のように述べている。

「若し自性をいば、共に信機にして、七祖各々卑謙したまふ。又下の二双四重の判釋は高祖の私ではない。御相承の其の儘を高僧の名を以て顯はしたまふのみである。然れば七祖は皆此の愚禿の中に攝つてある」(卷下、三五頁)。

斯る論旨からみれば、賢者も愚禿も特定の個人を指すのではなく、唯聖道の賢者、淨土の愚禿と二門の行人を指す抽象的一般名詞であつて、隨つて聞の字も誰から聞いたかというような具体的な事實を詮索するような必要も認められない。

とであらう(註1)。

〔註1〕このことは師の題下の文の説明にもよく現れている。師は題下の六句は述意を示すものとして次のように述べている。

「六句の所顯を辨ずれば、或は題に傍て已心を述すといひ、或は題釋、或は題意として初の二句は正辨、後の四句は轉釋といふ。今は述意として上の題意及下の所彼の機類を示して、卑謙仰信以て聖道に超異したる淨土の法門なることを顯はすのである。上の題號に望むれば卑謙仰信の義を詳にし、下一部に對すれば所彼の機類を彰はすのである」(卷上、一八頁)。

斯る見方からすれば、「聞賢者信、顯愚禿心」という聞顯も、具體的な事實を示すものでなく、唯抽象的一般的に聖淨二門の對顯を示すに留る意味に解しているのである。

さて斯る師の所説からは、我々の意圖する造意の緣由は、題下の六句からはその手懸りを得ないのであるが、唯題下の賢者を「聖道實行の人」とする師の所説に我々の探究の根據を置いて、之より我々の研究を進めることとしよう。それはたとい「賢者」のみの解決であるとは云え、確固たる推理の歸結であると我々は信ずるからである。

時に我々の探求の意圖はやはり香月院の如く、「聞賢者信」を造意の緣由とし、「顯愚禿心」を本書の所詮とするのであるが、今利井師の歸結から「聞賢者信」の賢者を「聖道實行の人」とする。しかし之を利井師の如く抽象的名詞とせず、又香月院の如く聞を問題とすることによつて、聞くという歴史的事實を明にしたいと思うのである。その際若し親鸞が「聖道門實行の人」からその聖道の信について聞き、その事を縁として、「顯愚禿心」を目的として撰述したものが本書であるとすれば、本書の内容こそ正しく其の聞に應ずるものであらねばならぬ。斯る假定から先ず本書の内容を明にし、本書の内容が如何なる問題に應えんとするものであるかを明にすることから我々の研究を始めたと思うのである。

## 四 二雙四重の教判と要弘二門の判釋

『愚禿鈔』上下二卷の内容を概觀する時、上卷は教相を釋し、下卷は安心を明すという古來の通説は、之をそのまま首肯せなければならぬであらう。されば本書の大科は教相と安心である。

次に一部を貫いて顯さんとするものは、香月院も「權實眞假の差別を辨じて（教相）、自力の三心を捨てて、他力の三信に入らしめんことを明す（安心）」（講義、卷一、五左）と述べるように、自力より他力への勸信を旨とするものである。

さて今この大意から先の大科を顧る時、上卷に於て教相を判釋する所以は、下卷に於て安心を顯さんが爲の前提であると窺われる。思うに本書は他力信心を解明して、之に歸せしめんことを其の目的とするものであるが、直ちに他力信心を説かずして、先ず教相を判釋して、他力信心の道の一代佛敎中の位置を明にするのである。更に其の上卷に明す教相は相對釋から絶對釋に移り、絶對釋の終りに、「金剛心」を顯さんが爲に經論釋から七引文を出して之を列ねている。「金剛心は菩提心、この心すなはち他力なり」（天親讚）と示して上卷の敘述が終り、下卷の安心へと移るのである。時に斯る相對より絶對へと次第を追うて明してゆく所に本書は誰に對して之を示さんとするものであるかの其の意圖を先ず窺いうると思うのである。即ち本書は對内的なものと云わんよりは、寧ろ對外的な述作の意圖をもつものと云わねばならぬ。前述の我々の所論から云えば、それは正しく聖道の賢者に對して述べんとするものであると云うことが出来るであらう。先ず我々はこの事を本書の内容の上から窺うこととしよう。

本文は「就聖道淨土教有二教。一大乗教、二小乗教。」の敘述から始る。即ち聖淨二門の大乗教と、小乗教を包括する一代佛教の立場に於て之を立論せんとするものであることを示している。次に之に續く所謂二雙四重の判の文を窺おう。

「就大乘教有二教。一頓教、二漸教。」

就頓教。復有二教二超。

二教者、一難行聖道之實教（後略）、二易行淨土本願眞實之教（後略）。

二超者、一堅超（後略）、二横超（後略）。

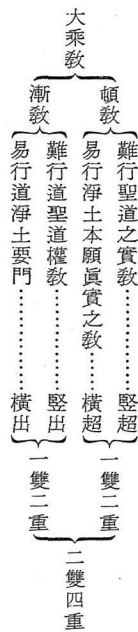
就漸教。復有二教二出。

二教者、一難行道聖道權教（後略）、二易行道淨土要門（後略）。

二出者、一豎出（後略）、二横出（後略）」

（坊本、上、一右—二左）。

今之を圖示すれば次の如くである。



右の圖表は頓漸二教の各教の下に、聖淨二門の二教を開いたものであるが、本文の引用に後略した二超、二出の本文を引用して各々の證果を示せば次の如くである。

大乘教

頓教（二超）  
 堅超——即身是佛即身成佛等之證果也  
 一雙二重

橫超——選擇本願真實報土即得往生也

漸教（二出）

堅出——聖道曆劫修行之證也

一雙二重

橫出——淨土胎宮邊地僻慢之往生也

二雙四重

右の二つの圖表は、初は教の立場から、次は證果の立場から頓漸二教に夫々聖淨二門を相い對せしめて之を明すものであるが、斯る聖淨二門相對の立場に於ての所論こそ、聖道の賢者に對して淨土の愚禿が應えんとする必然の立場であらねばならぬ。

さて今この二雙四重の判釋を見るに成佛の遲速に就いて頓漸の批判をなすものであるから、頓教の漸教に勝ることは云うまでもないが、二教二超の教證二門の釋文を見るに、一見その優劣は判じ難い感がある。教門の場合、堅超は「實教」と名づけ、横超は「眞實之教」と呼んでいるが、『信卷』横超釋には「堅超者、大乘眞實之教也」とあるから、單に此の「實教」の語のみから堅超を貶稱するものとは思われない。のみならず次の證門の場合の釋文を見れば「眞實報土、即得往生也」の横超の證果よりも、「即身是佛、即身成佛之證果也」と説く堅超の方に、寧ろ優位を認むべきではなからうか。本書の斯る敘述の上に賢者に對する愚禿の謙虛さと、聖淨相對釋に於ての公明な態度を認むべきではなからうか。

時に教相對釋とは一代佛教の價值批判であるが、この價値の標準を理論の淺深におくものと、實踐の難易におくものと二種あることは古來の教判を見れば明な事實である（註一）。

〔註一〕 天台の「五時八教」や、賢首の「五教十宗」の判は理論的哲學的價値を標準とするものであり、三論宗の「等勝劣の三義」の如きは實踐的宗教的價値を標準とするものと云えるであろう。等勝劣とは諸種の教法は理論的に淺くとも機に應ずれば勝で

あるが、如何に高遠な教法も機に應ぜざれば劣である。されば價値の勝劣は教法そのものの上に於て論すべきでないというのであるが、斯る立論の立場は機の實踐という宗教的價値を標準とするものであつて、教法そのものは平等であるとするのである。

さて二雙四重の敎判は頓漸という得果の遲速をその價値の標準とするものであるから、それは實踐の難易を問題とするものであり、正しく宗教的價値を標準とするものであることは云うまでもない。斯る立場からは如何に高遠な哲學的理論も、その價値の意味を失つてしまふであらう。そして親鸞の斯る宗教的自覺の表現こそ「愚禿」の文字であり、「顯愚禿心」の意とも見られるのである。かくて二雙四重の判釋は斯る宗教的實踐の立場からは、當然の歸結として、この二雙四重の相對判の終りに述べる次の如き絶對判に歸せざるを得ないのである。

「唯除<sup>チ</sup>阿彌陀如來選擇本願<sup>ニ</sup>已外、大小、權實、顯密、諸敎、皆是難行道聖道門<sup>ナリ</sup>。又〔唯除<sup>ニ</sup>阿彌陀如來選擇本願已外〕易行道淨土門之敎、是曰<sup>フ</sup>淨土廻向發願自力方便假門<sup>トモ</sup>也、應<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>」(坊本、上、二左—三右、(一)内は文意を明瞭ならしめる爲の補足)。

時に本書上卷の文段から云えば、この文前までで二雙四重の敎判の形式的組織の敘述は終つてゐるのである、所謂相對釋の一段である。そして此の文後卷末までが特に横超釋で所謂絶對釋の一段である。されば是の文は先の相對一變して絶對に移らんとす過渡的な個所の文である、よつて村上博士は『愚禿草』に之を結前生後の文と科してゐるが今はその説を妥當なものとして之に順うのである。

さてこの結前生後の文を見るに、先の二雙四重の敎判に於ての横超は「唯除阿彌陀如來選擇本願已外」として除かれ、他の堅超、堅出は「難行道聖道門」の自力と決し、横出は「淨土廻向發願自力方便假門也」と斷するのである。そして以下の本書の敘述に堅超、堅出が再び出てこない所から見れば、堅超、堅出は横出の中に包括せられ所謂釋迦要門として彌陀弘願門への權假方便門として取扱われているのである。そのことは『信卷』(註二)、『一念多念文

意』(註三)、『末燈證』(註四)、本書教門の横出釋(註五)からみて明である。

〔註二〕「言假者、是聖道諸機、淨土定散機也」(信卷、聖全、卷二、八〇頁)。

〔註三〕「おほよそ八萬四千の法門はみなこれ淨土方便の善なり、これを要門といふ、これを假門となづけたり。この要門假門といふは、すなはち『無量壽佛觀經』一部にときたまへる定善、散善これなり(乃至)。この要門、假門より、もろくの衆生をすゝめこしらへて、本願一乘圓融無碍眞實功德大寶海におしへすゝめいたまふがゆへに、よろづの自力の善業をば、方便の門とまふすなり」(一念多念文意、聖全、卷二、六一五頁)。

〔註四〕「淨土宗のなかに眞あり假あり、眞といふは選擇本願なり、假といふは定散二善なり。選擇本願は淨土眞宗なり、定散二善は方便假門なり、淨土眞宗は大乘のなかの至極なり。方便假門のなかにまた大小、權實の教あり」(末燈鈔、聖全、卷二、六五七—八頁)。

〔註五〕「二易行道淨土要門、無量壽佛觀經之意、定散、三福、九品之教也」(坊本、上、二右)。

さて本書「二雙四重の敎判」は、結前生後の文に於て、善導の「要弘二門の判釋」に歸せしめられたのである。そしてこのことは本書一部の眼目を窺う上に重要なことと思われるので、周知のことながら「要弘二門の判釋」について其の要を述べることにする。

要弘二門判とは善導の『觀經』觀で、『大經』の立場から『觀經』を觀て、『觀經』の所詮を『大經』の弘願念佛を顯彰するものと觀るものである。善導の斯る『觀經』觀を明すものは『玄義分』第一序題門の次の敘述である。

「娑婆化主因<sup>ルガノ</sup>其<sup>ニ</sup>請<sup>ニ</sup>故、即廣開<sup>ニ</sup>淨土之要門<sup>ヲ</sup>。安樂能人顯<sup>ハ</sup>彰別意之弘願<sup>ヲ</sup>。

其要門者、即此『觀經』定散二門是也。定即息<sup>ハ</sup>慮<sup>ヲ</sup>以凝<sup>ニ</sup>心、散即廢<sup>ハ</sup>惡<sup>ヲ</sup>以修<sup>ニ</sup>善、廻<sup>シテ</sup>斯二行<sup>ヲ</sup>求<sup>セヨト</sup>願往生<sup>ヲ</sup>也。

言弘願者、如『大經』說、一切善惡、凡夫得<sup>レ</sup>生者、莫<sup>シ</sup>不<sup>レ</sup>皆乘<sup>ニ</sup>阿彌陀佛大願業力<sup>ニ</sup>爲<sup>ニ</sup>増上緣<sup>ト</sup>也」(觀經疏、聖全、卷一、四四三頁)。



この釋文を見れば、二門は並列的に明され、二尊の二教は對等に示されているが、その結文には次の如く歸結されてゐる。

「仰惟<sup>レバ</sup>、釋迦<sup>ハ</sup>此方<sup>ヨリ</sup>發遣<sup>シ</sup>、彌陀<sup>ハ</sup>即彼國<sup>ヨリ</sup>來迎<sup>ス</sup>、彼喚<sup>ニヒ</sup>、此遣<sup>ニス</sup>、豈容<sup>ケンヤル</sup>不<sup>レ</sup>去<sup>カ</sup>也<sup>カ</sup>」(同上)。

この結文は二尊一致の遣喚を示し、弘願の一乘に勸歸せしめるものである。よつて親鸞もこの意を承けて『一念多念文意』に次の如く述べるのである。

「この要門、假門より、もう／＼の衆生をすゝめこしらへて、本願一乘、圓融無碍、眞實功德大寶海におしへすゝめいたまふがゆへに、よろづの自力の善業をば、方便の門とまふすなり」(前出、註三參照)。

時にこの文意釋は、そのまま亦本書一部の歸結を示すもので、本書横超釋以下下一部を貫く論旨も、この要弘二門を相い對せしめつつ横超道としての弘願の絶對を顯彰し、彌陀弘願の一乘法に勸歸せしめんとするものに外ならない。言い換えれば本書一部の旨歸は、要弘二門の善導義を開顯せんとするものに外ならないのである。

さて本書一部の旨歸が弘願、即ち選擇本願であるとすれば、横超釋、即ち教相の絶對釋が、先ずこの選擇本願の釋から始つてゐるということは所以あることと云わねばならぬ。この選擇本願の釋段の内容は『三經』によつて十種選擇を掲げているが、この釋相は、『選擇集』の最後に、一部を結勸するに「凡案<sup>ツズルニ</sup>三經<sup>ニ</sup>意<sup>ニ</sup>、諸行之中<sup>ニ</sup>選<sup>ニ</sup>擇<sup>シテ</sup>念佛<sup>ニ</sup>、以爲<sup>ニ</sup>旨歸<sup>ニ</sup>」(選擇集、聖全、卷一、九八八頁)と述べるものと軌を一にするもので、今は更に之を開いて十種選擇となすに外ならない。已に『選擇集』が七選擇を以て三經の旨歸として之を結勸するのであるから、この横超釋の最初に之にならつて三經の選擇を掲げることは、本書は亦『選擇集』の精神を顯彰するものであることも明瞭なことである。

時に已に述べたように教相を明す本書上卷の大科は、相對釋と絶對釋との二段に分れるのであるが、今は其の第一科

までの考察であつた。そして此の第一科の考察から我々は已に次の如き三つの問題に接することが出来たのであつた。

- (一) 二双四重の判釋の立場は、聖道門の賢者に對して、淨土門の愚衆が應えんとする場合の必然の立場であること。
- (二) 二双四重の教判は、要弘二門の判釋の善導義を開顯するものであること。
- (三) 横超釋の最初の十種選擇の釋義は、法然の『選擇集』の精神を顯彰するものであること。

さて我々は一應本論の論旨に立ちかえることとしよう。此に明になつた三つの問題を以て、法然の『選擇集』が、善導の正義を顯すものとした當時の聖道の學匠、殊に如法の聖者明惠の『輪・記』を思ふ時、先ず善導の眞義を開顯し、次いで『選擇集』の精神を顯彰するものは、『選擇集』の精神が善導義に相違するものでないということを顯さんとするものではなからうか。併し我々は斯の推測の拒み難い論證を、更に本書の内容を検討することによつて之を確實ならしめんと思ふのである。已に第一科の相對釋を考察し終つた我々は、次に第二科の絕對釋である横超釋に考察の眼を進めることとしよう。

## 五 横超釋下の諸問題と「金剛心」

先の二雙四重の釋の結尾に附された結前生後の文に於て除かれた「阿彌陀如來選擇本願」について述べるものが上卷教相の絕對釋であるが、之を横超釋と呼ぶのは村上博士の『愚禿草』に基くのである。蓋し語義共に妥當な稱呼と考えられるからである。更に其の細科も博士の所論によつて、(一)選擇本願、(二)眞實報土、(三)即得往生、(四)引證勸信とする。それは本書の二教二超の「横超」下の割註に「選擇本願、眞實報土、即得往生也」とあるに基くのであり、

又本書の此の釋段の内容が是の次第を逐うて敘述されているからである。(四)の「引證勸信」とは上卷末七引文の科目である。次に各科の内容を概觀し、本論の考察の對象となる諸問題について検討を加えることとする。

#### (一) 選擇本願

この科は三段に分れるが、その初の段は三經に依つて十種の選擇を列ねて『集』の眞意を開顯せんとするものである。次の段の『法事讃』に依る三往生釋は前文難易釋の信疑の得失を明すものであらう。最後の段は『大經』に依て法報化三身の證誠を掲げるが、それは選擇本願の空しからざる義を示して本段を結ぶのであるから、本科は總じて選擇本願に就いて明すのである。本科に於ては已に述べたように『選擇集』の眞意開顯を取上げ、之を横超釋下の問題(一)とする。

#### (二) 眞實報土

次の即得往生の前提として眞實報土と方便化土を明すのであるが、『集』には佛身佛土について述べる所はないが、單に之を補うものと云うよりも、何故之を補わんとするかを問題としたい。よつて「何故報化二土を辨立するか」を問題(二)とする。

更に次の即得往生の科に「教行信」について明すことから考えると、本科は「證」果について述べるのであるが、「何故四法の因果を逆に明すか」、之を問題(三)とする。

#### (三) 即得往生

即得往生は頓教を明す絶對判で上卷教相釋の歸結である。即ち本願一乘法の頓圓の義を決判し、絶對不二の一實眞如道であることを宣言するのである。よつて此の「本願一乘」(坊本、上、六左以下の五行を古來絶對判の文とするので

ある。そして此の一段は更に三段に分れる。第一段は絶対判の五行であり、第二段は次の絶対の教と機の釋であり、第三段は二機二性の展開釋である。時に私案としては第一段は本願一乘法の略明で、第二段は其の廣明でないかと思われるのである。そして第三段は所被の機について明すものである。次に此等の科目について概觀し、併せて問題を考察することしよう(註一)。

〔註一〕 上卷科目

一、相對判釋

- (一) 判二双四重教相 (大乘) ..... (一右「就聖道」)
- (二) 判二小乘二教 (小乘) ..... (二左「就小乘」)
- (三) 結前生後 ..... (二左「唯除阿」)

(一)

釋二選擇本願

- 1、三經選擇
- 2、三往生
- 3、三身證誠

(二)

釋二眞實報土——明二佛身佛土

- 1、略明二往生法
- (1) 嘆二教德
- (2) 約二體嘆德
- a 約二行釋
- b 約二信釋

二、絶対判釋 (機起釋)

(三)

釋二即得往生

- 2、廣明二往生法
- (1) 約二行嘆德
- (2) 約二信嘆德
- a 約二行正釋
- b 約二信正釋

- 3、總辨機類

(四)

引證勸信——七引文

- (一右「就聖道」)
- (二左「就小乘」)
- (二左「唯除阿」)
- (三右「大經選」)
- (五右「法事讚」)
- (五右「大經言」)
- (五左「就佛土」)
- (六左「本願一」)
- (六左「專中之」)
- (七右「金剛眞」)
- (七右「疏云我」)
- (七右「二教對」)
- (九右「眞實淨」)
- (九右「二機對」)
- (三右「又就二」)
- (一左「光明寺」)

さて此の即得往生の科の第一段の所謂絶対判の文の「本願一乘、頓極、頓速、圓融、圓滿之教者、絶対不二之教、一實眞如之道也。應知」(坊本、上、六左)の第一文は正しく本願一乘法の徳を嘆じて絶対不二の教であることを宣言するのである。

次の「專中之專、頓中之頓、眞中之眞、圓中之圓。一乘一實大誓願海。第一希有之行也。金剛眞心。無碍信海。應知」の第二文は、先の教に對し、其の體を示して絶対を嘆ずるのであるが、その體は行と信とに分けて之を示している。この「行信別開の釋」は、かの『選擇集』の行中攝信釋に對し注意すべき點ではないかと思われるので、之を問題(四)とする。更に他力信心を善導の用語である「金剛眞心」を以てする所に注意すべきものがあるのではなからうか。卷末引文の第一が、この善導『玄義分』の「金剛心」であることを思えば之を問題とせずには居られない。よつて之を問題(四)とする。

時に私案として此の絶対判の文を以て本科の第一段とする(註一參照)。更に科段の問題であるが、次の『疏・讚』及び『輔行』の圓頓釋の文の引用は、香月院でも村上博士でも、頓教の義を決する引證の文として、之を次前に屬せしめており、又それが普通であるが、私案としては『行卷』一乘海釋(聖全、卷二、四〇頁)の同じ二教對の文前に、此と等しく同じ『疏・讚』の文を引いていることから、之を次段に屬せしめ、二教對の初の「本願一乘海、頓極、頓速、圓融、圓滿之教也」の典據を示すと共に、引文嘆徳するものと觀て差支ないものと思うのである。なお是のことは、次の二機對の前に釋文と引文とをおく體裁とも一致するからである。

さて第二段は第一段の略明に對して、之を廣明するものと思うのである(註一參照)。そしてこの段は更に約行、約信の二段に分れる。先ず初の約行嘆徳は第一段の絶対判の中の第一文「本願一乘法」の文と、第二文中の略明約行釋

との廣明とみて差支ないと思う。というのは、教の内容が行であるから教行は本來一つのものである。されば『行卷』御自釋の總結にも「選擇攝取之本願、超世希有之勝行、圓融眞妙之正法、至極無碍大行也」(聖金、卷二、三五頁)と述べている。又本書にも、この教行は一連に記されており、更に共に頓圓を以て嘆徳するのであり、今の二教對の標舉の文も本願一乘海を頓圓で嘆じている。そしてこの引文嘆徳の一段を、次の二教對顯釋の一段に對して約行正釋と科することとした。

さて「二教對」とは「本願一乘海」と「淨土要門」とを對顯して釋するのであるが、要弘相對して四十二對を出している。もと『集』の二行章に正雜二行に就いて其の得失を判じて五番の相對釋を施すが、之に基いて更に之を開いたものと思われるが、その殆どの名目は善導と法然の釋文に據るとみられるものである(註二)。そして是の四十二對は「難易對」に始つて「報化二土對」に終つてゐるよう、二行の得失を行相から或は行果からみて、其の種々相を論釋によつて示してゐるのである。

〔註二〕 香月院の『講義』によれば、四十二對の中、善導の『疏・讚』によるもの八、法然の『集』、『要集詮要』によるもの二七數えることができることも注意すべきである。

次の約信嘆徳は先の絶對判の第二文中の略明約信釋の「金剛眞心、無碍信海。應<sub>レ</sub>知<sub>ル</sub>」の文を廣釋するものとみられる。

この段は更に二段に分れる(註一参照)。先ず初の約信正釋の段は金剛心の義を明し、即得往生の義を成じ、更に他力金剛心を自力金剛心と對顯し、「便同彌勒」と嘆ずるのである。そして此の一段が次の二機對顯釋の前提であることは、信受本願の機は一乘圓滿の機であり、それ故に絶對不二の機であるからである。されば『行卷』一乘海の二機

對の結釋にも、「按<sup>ニ</sup>一乘海之機<sup>一</sup>、金剛心絶對不二之機也」(聖金、卷二、四一頁)と述べている。

さて本段は信心即金剛心の義を明すのであるが、更に其の金剛心の義を明すのに入正定聚の因縁を示すものが、「眞實淨信心<sup>ハ</sup>因<sup>ナリ</sup>。攝取不捨<sup>ハ</sup>外縁<sup>ナリ</sup>」(坊本、上、九右)の最初の一行である。村上博士の『愚禿草』には之を「示<sup>ニ</sup>獲信因縁<sup>一</sup>」と科しているが、この科目は當らないと思う。これは開悟院の『聞書』のように「入正定聚の因縁」とみることが妥當であろう(註二)。というのは此では、現生正定聚を明して、即得の義を成じ、「頓中之頓」を顯さんとしてゐるからである。

〔註二〕 「入正定聚の因縁と名づくべし。信心と攝取不捨の和合するゆへに、即のとき入正定聚。如<sup>シ</sup>斯因縁和合して正定聚に入ると釋するが故に、先の製作の行卷の兩重の因縁とは外なり」(愚禿鈔聞書、眞宗大系卷一八、九九頁)。

この信心と攝取の因縁によつて不退位に入るが故に信心即金剛心の義を成するのである。本書が他力信心を常に金剛心で表すのであるが、今はその義を明すものとして重要である。この本書の信心を金剛心で表すことは已に問題(四)として先に取上たのであつた。

次に「信<sup>スルハ</sup>受本願<sup>ヲ</sup>、前念命終。即得往生、後念即生<sup>ナリ</sup>」の文であるが、此に前念後念とはあるが、信受本願の端的をさすので、前後に即して無前後を表すのである。そのことは釋文の下に引く證文には、『論註』には「即入<sup>ニ</sup>、『易行品』には「即時入」とあつて、共に「即」の事實であることを示す上にも觀られるのである。時に此の釋文の下に『論註』の「即入正定聚之數<sup>二</sup>」の文、『易行品』の「即時入<sup>ニ</sup>必定<sup>一</sup>」の文、及び『地相品』(十住論)の「名<sup>ニ</sup>必定菩薩<sup>一</sup>也」の文を引くのは、即得往生とは入必定である義を明さんが爲であり、次に「他力金剛心也。應<sup>ル</sup>知<sup>ル</sup>」と之を結ぶのは、必定なるが故に之を「金剛心」と名づくる所以を明して金剛心の義を成するのである。

更に次に龍舒の『淨土論』の文を引いて「便同彌勒菩薩」と云い、割註して「自力金剛心也、應知」と述べ、證文として之に傍えて、『大經』の「次如彌勒」の語を引いて此の金剛心を明す一段を終るのであるが、この「便同彌勒」と云い、自他の金剛心を對顯する所の斯る明し振りの上に我々の考察上問題とすべきものがあるように思われる。今は「便同彌勒」を問題内とする。

さて此の一段は即得往生の義を明すに現生不退を以てする親鸞已證の法門である。「前念命終、後念即生」の語もその語據である『禮讚』には「畢命爲期上在二形、似如少苦、前念命終、後念即生彼國」(聖金、卷一、六五二頁)とあつて臨終往生の意であり、『論註』の「即入正定聚之數」の文も、「乘佛願力、即得往生彼清淨土。佛力住持即入大乘正定之聚」(聖金、卷一、二七九頁)とあつて彼土不退の意であり、之等の文からは直接に現生不退の義は出ないが、『易行品』には「人能念是佛無量功德、即時入必定、是故我常念」(聖金、卷一、二六〇頁)とあるからこの義から他を推したのである。併し其のことは親鸞が身を以て讀んだものに相違ないが、又かく讀ましむる思想的縁も考えられぬでない。兎に角この現生不退の義は、法然の上にも、善導の上にも斯くも明瞭には見られないものであることに注意せしめられずにはおられない。是の「現生不退義」を問題内とする。

次は二機對顯釋であるが、今即得往生を現生不退の義で明したから、その信徳の絶對を嘆ずるのであるが、先ず「一乘圓滿機他力。漸教廻心機自力」(坊本、上、九右)と標し、頓漸、他力自力の二機を對顯して本願信受の一乘圓滿の機の絶對を嘆ずるのである。時に此の對顯釋の十八對の中、殆どが善導と法然の釋文に基いていることも注意すべきである(註三)。之を先の二對對の場合と共にして問題内として擧げることとする。

〔註三〕 香月院の『講義』によれば、十八對の中善導の『疏・讚』によるもの八、法然の『集』によるもの六を数えることができる。



る。

次は卷末引文前までの一段であるが、『愚禿草』には之を第三細科の即得往生の釋段に入れ、「因明<sub>ニ</sub>所被機」と科しているが、今は香月院によつて「總辨機類」とした（註一、參照）。その内容は善惡二機より次第に展開するものであるが、大綱的にみれば、本願所被の機に傍正あることを示し、逆惡攝する弘願一乘法の徳を顯さんとしたものである。蓋し「顯愚禿心」の本書としては重要なことで、特に聖道の賢者に對し、淨土の機に傍正あるを明して、「本願所被の正機」を示すものとするれば、我々の考察上又一の問題たることを失わぬであらう。よつて之を問題(ウ)とする。

以上で横超釋の釋文についての一應の考察が終つた。七引文も此の一段に數うべきものであるが、本論に於ては特に重要な問題をもつものと思うので改めて次に考察することとする。

さて以上の横超釋の考察に於て、我々の研究上問題として其の都度取上たものを此に列舉し、その問題の考察に移ることとする。

#### 一、選擇本願の釋文

(一) 本書は『選擇集』の眞意を開顯する。

#### 二、眞實報土の釋文

(二) 何故報化二土を辨立するか。

(三) 何故四法の因果を逆に明すか。

#### 三、即得往生の釋文

造意の緣由を課題とする『愚禿鈔』の研究

(四) 何故行信を別開するか。

(五) 何故他力信心を「金剛心」で表すか。

(六) 何故「便同彌勒」を強調するか。

(七) 何故「現生不退」の已證を示すか。

(八) 何故二教二機の對顯に善導、法然の釋義に據るか。

(九) 何故傍正を明し本願所被の正機を示すか。

さて以上の諸問題の中で、先の本書は、『選擇集』が善導の正義を讀すものとする聖道の賢者に對し、『集』の眞意を顯彰して、然らざる所以を顯さんが爲の撰述ではないか、との推測に對して、その根據を與えるものが、(一)と(八)であることはた易く見られる。更に此の推測の中の「善導の正義」と云い、『集』の眞意」とは如何なることかの問題に對して、暗示を與えるものが、(四)の「行信別開」、(五)の「金剛心」であることも氣づかしめられるわけである。

そのことから『集』の行中攝信釋から信を開き、この信即ち善導の金剛心であることを顯さんとするものが本書述作の目的ではなからうかと、更に我々の推測を深めることが出来る。然らば之等の諸問題の中心は他力信心であり、善導の金剛心である。この信が中心であるとすれば、他の諸問題は結局この信に附隨する問題であることが想像せられる。今之等の諸問題は今迄の考察からは、其れ以上客觀的には解決さるべくもないと思われるので、今は唯、信との關聯のみの考察に止めておくこととする。先ず(五)の「金剛心」と直接關聯するものは、(六)の「便同彌勒」、(七)の「現生不退」であり、又(八)の「報化二土」は信の果の得失であり、(三)の「四法因果の逆」とは果の得失より因を窺わんとするものであり、(九)の「本願正機」とは他力信心の内面に具する機の自覺である。かく考察する時には、殘る諸問題

は「金剛心」を中心として皆之に關聯附隨するものであることが知られる。勿論之等の諸問題が何故に提起されているかは今までの考察範圍からは解き難いことではあるが、それらの考察は更に後に到つてなすとして、今は唯この横超釋下の諸問題が、「金剛心」を中心となすものであるという歸結に到達したことを以て満足する外はない。併し上卷教相釋の歸結は其の絶對論である此の横超釋にあるのであるから、この横超釋の中心問題が「金剛心」であると云うことは、「金剛心」こそ上卷所詮の歸結であると云わねばならぬ。更に次の七引文は全くこの「金剛心」の解明を所詮とするものであるが、この七引文所詮の「金剛心」を詳説するものこそ又下卷の全内容と思われるものであり、かくて「金剛心」は本書一部を貫く樞要であると云うことが出来るのである。先の我々の推測に立ち戻れば、本書撰述の目的は「金剛心」の解明であり、善導の金剛心を明にすることによつて、『選擇集』が、善導の正義にもとるものでないということを顯さんとするものが本書撰述の來由ではなからうかを思わしめる。我々は更に本書の内容を考察することによつて是の推測を確めねばならん。

## 六 上卷末七引文の引意と「金剛心」

卷末の七引文については古來一般に「引證勸信」と科して來た（註一）。

〔註一〕 香月院は前二文を前に屬せしめて「引證成義」とし之を機の絶對の證文とする。それは先の教の絶對の證文に『玄義分』と『般舟讚』の文を引いていることから對照して推定するのであるが、『愚禿草』にも之を破しているように認め難い說である。というのは村上博士もいうように、作者、譯者・經論の名を出しての引文は此の七文のみで、本書は此に至つて初めて廣

造意の緣由を課題とする『愚禿鈔』の研究

略二本に見る如き形式を具えた引文が現れたのである。よつて今は七文共に横超釋の證文として引くものとみ、「引證勸信」と料することとした。時に引證と云うが、已に述べたように横超釋の歸結である「金剛心」について寧ろ解明する義を含むものであるから或は「引文勸信」としてもよいと思う。そして是れは下卷の三心釋即ち「金剛心」の所詮に對するものでもあることを思えば、兩卷の中間に在つて承上起下の用をなすものとも見られるのである。

時に七引文の各々の引意については古來の説全く區々で定る所がない。大綱的に見て何れも首肯し難いものと思われるので今は直ちに私案に就いて述べることにする。

已に述べたよう七引文は横超釋の歸結についての「金剛心」についての解明である。よつてこの「金剛心」を中心として之等の文に接する時初めて七文を貫く文脈も判明になるのではなからうか。今は斯る前提の下に之を究めることにする。更に七引文は「金剛心」の解明であることの前提から、七引文が、「金剛心」について、「何」、「何故」（理由と目的）、「如何に」（發得の方法）の問いに對し如何様に答えているかから觀ることが便宜であらう。勿論之等の引文には此等の三つに就いて其の所詮に具略はあるであらうし、又一問について或は一問に關聯して詳説するものもあるであらう。先ず各文について此等の義を究め、次に七文を貫く其の引意を考察することとする。

### (一) 『玄義分』の文

先ず此の文を見るに、僅か十一句の引用の中に、「各發無上心」、「共發金剛志」、「正受金剛心」と三句まで「金剛心」の語が見られること、更に「正受金剛心」の前に十五句を省略していることは、其の引意が専ら「金剛心」を顯さんが爲であることが知られる。

さて此の文に於て第一の金剛心とは何かの問いに答えるものは「共發金剛志、横超斷四流」の句でないであらうか。『銘文』に「横超」を釋して「横はよこさまといふ、よこさまといふは如來の願力を信するゆへに行者のはからひにあらざ、五惡趣を自然にたちて四生をはなるるを横といふ、他力とまふす也、これを横超といふ也」（聖金、卷二、五八〇頁）と述べている。即ち「金剛心」とは

「行者のはからひにあらず」、「横超斷四流」の「如來の願力を信する」心である。そして此の句は已に第二の何故の理由と目的に答えている、即ち「横超斷四流」の爲のものである。更にこの問いに答えるものは最後の「正受<sub>ニ</sub>金剛心、相應一念後、果得<sub>シ</sub>涅槃<sub>一</sub>者」の三句である。そしてこのことは親鸞が『信卷』に繰返し述べる所のものである（註二）。要するに「金剛心」とは横超道の中心契機である。

〔註二〕（一）、現生十益釋「獲<sub>ニ</sub>得金剛真心<sub>一</sub>者、横超<sub>ニ</sub>五超八難道<sub>一</sub>、必獲<sub>ニ</sub>現生十種益<sub>一</sub>」（聖金、卷二、七二頁）。

（二）、眞佛弟子釋「言<sub>ニ</sub>眞佛弟子<sub>一</sub>、必可<sub>ニ</sub>超<sub>ニ</sub>證大涅槃<sub>一</sub>故、曰<sub>ニ</sub>眞佛弟子<sub>一</sub>」（同、七五頁）

（三）、便同彌勒釋「眞知、彌勒大士、窮<sub>ニ</sub>等覺金剛心<sub>一</sub>故、龍華三會之曉、當<sub>ニ</sub>極<sub>ニ</sub>無上覺位<sub>一</sub>。念佛衆生、窮<sub>ニ</sub>横超金剛心<sub>一</sub>故、臨終一念之夕、超<sub>ニ</sub>證大般涅槃<sub>一</sub>。故曰<sub>ニ</sub>便同<sub>一</sub>也」（同、七九頁）。

そして第三の如何にして發得するかの方法に答えるものが「觀<sub>ニ</sub>入<sub>ニ</sub>彌陀界<sub>一</sub>、歸依<sub>ニ</sub>合掌禮<sub>一</sub>」の句であることも明である。更に其の勸信を示すものが最初の「道俗時衆等、各發<sub>ニ</sub>無上心<sub>一</sub>」等の句である。この『疏』の引意は「金剛心」を掲げ、之を明すにあると云うべきであらう。

## （二）『淨土論』の文

先の『疏』の「金剛心」は此の『論』では「一心」となっており、『疏』の「果得涅槃者」は『論』では「願生安樂國」者になっている。そして「生安樂國」の所以は「我依修多羅、眞實功德相、說<sub>ニ</sub>願偈<sub>一</sub>摠持<sub>ニ</sub>與<sub>ニ</sub>佛教相應<sub>一</sub>」の故である。更に『疏』の「觀入彌陀界、歸依合掌禮。」に相應するものは、初の「我一心、歸<sub>ニ</sub>命盡十方、無碍光如來<sub>一</sub>」である。總して云えば、先の善導の横超道が、今の天親の願生道であることを顯しているのであり、「金剛心」即「一心歸命」であることを示している。そして横超道を願生道と示し、金剛心を一心歸命と表すことは、より具體的經驗的な表現とみることが出来るであらう、此に一應その次第と引意が窺えないであらうか。

更に『論』に「我依修多羅、眞實功德相、說願偈摠持、與佛教相應」と云うが、其の修多羅に依り、眞實功德相（註三）を明し

て「與佛教相應」の道を示すものこそ次に引く四經の文の引意であろう。そしてこのことは「如何にして」の方法を明すものであつて、宗教的經驗の實踐的問題として最も重要なものであらねばならぬ。

〔註三〕 「眞實功德相」といふは、眞實功德は誓願の尊號なり、相はかたちといふことばなり（『銘文』・聖全、卷二、五八五頁）。

### （三）『大無量壽經』の文

「正受金剛心」の横超道とは、具體的には「順彼佛願故」の「一心專念彌陀名號」の佛道であり、「我れ修多羅眞實功德相に依り、佛教と相應せり」と説くものは、「誓願の尊號」に依る「一心歸命」の願生道であつた。親鸞は今や其の本源を指し示して「我法、如是作、如是説、如是教」（註四）の『大經』を「應當信順、如法修行」と勸信するものが、この『大經』結文の引意であろう。『應當信順、如法修行』とは『大經』の宗である本願を信じ、其の體である名號を行することである。

なお此に特に注意すべきは「特留此經」の文であると思うが、このことについては後に述べることにするも、之を一の問題としてよう。

〔註四〕 「我法」とは次の三如是のことである。一に「如是作」とは八相作佛、二に「如是説」とは一代教、三「如是教」とは出世本懷の『大經』のことである（香月院『講義』に依る）。

### （四）『如來會』の文

『大經』の「應當信順、如法修行」の義を助成して勸信するものが、本經の「應信我教如實言」の語である。時にこの「我教如實言」の内容は其の次前の「聞諸智士」である。諸智士とは、其の體智である無量光明士である。

さて『大經』の「應當信順、如法修行」の信の對象は信と行であることは前に述べたが、この信と行は往生淨土の因であることを思えば、今の本經の「應信」の對象は「諸智士」で、往生淨土の果である。今假りに此の關係を『正信偈』の句をかりて對照して圖示すれば次の如くである。

本願名號正定業……行（十七願）……「如法修行」  
至心信樂願爲因……信（十八願）……「應當信順」  
成等覺證大涅槃……證（二十一願）……「應信我教」——果（如來會）  
往生淨土（教）

されば二經の引意と次第の必然的な關係を認めずにはおられない。又隱微に四法の現れていることも興味がある。

更に此に淨土を諸智土とする經說を引くことを一の問題としたのである。

#### (五) 『平等覺經』の文

初の「速疾超便可<sub>レ</sub>到<sub>ニ</sub>安樂國之世界<sub>一</sub>」の二句は、次前『如來會』で明す證果の「速疾超便」なること、即ち往相の横超道なることを示す所に其の引意が見られ、次の「至<sub>ニ</sub>無量光明土<sub>一</sub> 供<sub>ニ</sub>養於無數佛<sub>一</sub>」の二句は還相廻向を表すものと窺うことは詮索に過ぎるであらうか。「供養於無數佛」を還相と見るのは、供佛には必然に度生がともなうからである。かく見れば「速疾超便可<sub>レ</sub>到<sub>ニ</sub>安樂國世界<sub>一</sub>」の證果が、作佛度生の大菩提であることを示すこととなる。時に「金剛心は菩提心」であるが、此に證果の大菩提であることを示すものは、前來明し來つた金剛心が菩提心である所以を示すこととなる。されば此の『覺經』の文は願生道の横超道であることを明すと共に、金剛心の菩提心である義を示して、此に前來の所證を結ぶのである。

さて初に述べた「金剛心」についての三つの問いに對して、正しく答えるものは『玄義分』と『淨土論』の文であり、次に引く『大經』、『如來會』、『平等覺經』の三經の文は、三つ問いの中で最も重要な問いである如何にして「金剛心」を發得するか問いに對して「敬<sub>ニ</sub>信眞宗教行證<sub>一</sub>」の道を明すものであつたことも、前來述べ來つたことによつて明かである。そして引文によつて明さんとする所證の目的は一應之で終つてゐるに思われるのである。然らば次の三引文は如何なる義をもつものであらうか。

#### (六) 『大阿彌陀經』の文

今この經說を見るに、先の『大經』引文中の「經道滅盡」の一部に該當する文を引くのみである。併し先には單に「當來之世、經道滅盡」とあるが、今は「我般泥洹去後、經道留止千歲、千歲後經道斷絶」とあつて稍々詳細になつてゐる。されば本經の引意は『大經』の「經道滅盡」の補註の意味で附加せられたものであることが窺われる。併し此に更に考えられることは、何故斯る補

註まで出して此の「經道滅盡」を明す必要があるのであらうか。これ先にも觸れておいたのであつたが、このことについて再び後に述べる機會がある。しかし此に更に問題は四經の引文が、『大經』の「特留此經」の文で始まり、『大阿彌陀經』の「特留是經法」の文で終る形式は、あらゆる經卷が、卷頭、卷尾に經題を掲げる形式を思ひ合さしめられるのである。そしてこのことから「特留此經」という此經特留の所以を此等の異譯の四經の引文によつて或は顯さんとするものでないかとも思われる。このことに就いても更に後に述べることにするが、之も問題の一つに數えることとしよう。

### (七) 元照『彌陀經疏』の文

疏文は『小經』の「皆爲一切諸佛共所護念」の諸佛護念を釋する文である。先ず『首楞嚴經』の「勢至念佛圓通章」の「十方如來憐念衆生如母憶子」の經文を引き、『大論』の「魚子母の喩」を出す。次に『小經』の「皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」の文を釋するのに初に「阿耨菩提」の「無上正等正覺」の譯を出して「即佛果號」と釋する。次の文は元照律師自らの遇法の慶びを嘆じ、未來際を盡して淨土法門の稱揚を誓い、最後に「是故舍利弗、汝等皆當信受我語及諸佛所說」の經文を釋しつつ自らの勸信の意を表している。

思うに親鸞は此の疏文を引いて自らの遇法の慶び、讚嘆を誓いて勸信の意を表さんとするものであらう。蓋し最後の引文として上來の引文の歸結として、最も適切なものと云うべきであらう。今『彌陀經和讃』の「諸佛の護念證誠は、悲願成就のゆへなれば金剛心をえんひとは、彌陀の大恩報すべし」の意も思ひ合されるのである。

時に此の疏文の中の「一日稱名即超彼國、諸佛護念直趣菩提」の文は、文面からは直ちに其の意は汲みとり難いが、親鸞已證の義を以てすれば、「即超」は「即入」の意となり、現生不退の義を表すものとみて差支ないことであらう。このことは古來から注意されて來た（註五）。

〔註五〕 この『疏』意を通しての現生不退の義からは、諸佛の護念が入正定聚の緣と考えられる。そして此の義は本文に先に引いた『小經讚』の上にも見られる。時に本書では先に、信心と攝取との内外因縁によつて正定聚に住する義が明されていたが、



それによれば入正定聚の縁は攝取不捨であつた。然らば今諸佛の護念を縁とすること相違せないかとの疑問が起るが、それは諸佛の護念とは攝取不捨の大用の一の相とみればよいであらう。

時に今の疏文では『智度論』の「魚子母の喩」が諸佛の護念に用いられているが、『摧邪輪』では同じ喩が「攝取不捨」に用いられている。このことは『輪』と『本書』の關係の必然を思う私には興味深いことであるが、今は唯その文を引いて参考とするに止めよう。

『輪』に心光攝取の義を明すのに、心光の體を無縁の慈とし、之を論證するのに天台の『觀經疏』と『大論』の「魚子母喩」とを引いているのである。即ち次の如くである。「心光者は慈悲也。慈有三種、一衆生緣、二法緣、三無緣。今所言は無緣慈也。是故天台『觀經疏』云。念佛衆生攝取不捨者、若爲佛慈悲、所護終得離苦、永得安樂。『論』云。譬如魚子母若不念子、則爛壞。衆生亦爾。佛若不念善根則壞」(輪下七右、淨土宗全集——以下淨全と略する——卷八、七四二下段)。

更に私に案ぜられることは、引文劈頭の「勢至章云」の語と、「阿耨菩提」の譯語の出ていることである。

先ず「勢至章云」の語であるが、私は親鸞が、『淨土和讃』の終りに、「『首楞嚴經』によりて大勢至菩薩和讃したてまつる」として八首の讃を作り、最後に「已上大勢至菩薩。源空聖人御本地也」と書添えていることを思い合はすのである。已に述べたように、七引文の中で、前五文で所詮の目的である「金剛心」の義は明し終つてゐる。そして第六文の『大阿彌陀經』の「特留是經法」の語は釋尊の悲哀を述べるのであり、第七文の疏文は諸佛の護念を示すのである。最後に斯る二文を置くことは、親鸞自らが釋迦、諸佛の護念によつて、「住正定聚の身となれる」(太子奉讃)慶びを奉讃するものと見て何のさし障りがあるう。時に親鸞自ら最も身近かに體驗した諸佛護念の事實とは何であらうか。それは師法然に遇い得た喜びではなかつたか。『勢至讃』の最後の一首はよくこのことを示すものではないか。「念佛のひとを攝取して、淨土に歸せしむるなり。大勢至菩薩の、大恩ふかく報ずべし。」更に『源空讃』を見ればこのことは一層明瞭である。「諸佛方便ときいたり、源空ひじりとしめしつゝ、无上の信心おしへてぞ、涅槃のかどをばひらきける」。「勢至章云」の言、又今の疏文の諸佛護念の内容を思うとき、本文の引意其處に明なものがあ

るのではなからうか。

次に「阿耨菩提」の譯語を出す疏文を引くことは「金剛心は菩提心」の義を明す意も含むものとみて『玄義分』の「金剛心」に始る引文段の結文として實に適切であることを思わざるを得ない。而もその獲信は諸佛の護念によるとする疏文の意は「この心すなはち他力なり」の意を顯すものとして意義深いものを感じる。

以上で七引文の一々の考察は主要終つたのであるが、七引文は「金剛心」の解明であるとする前提から出發した我々の研究として、最後に「金剛心」が如何に解明せられて來たかの文脈を明にして、前來の考察の歸結としたい。

隱當でないかも知れないが、便宜上七引文を経の三分法を適用して次の如く配分する。

## 七引文の文脈

### 一、序分（發起序）

「金剛心」の解明ということが、史的必然性に促されてのことであつたとすれば、その當面の「金剛心」を明す第一文は、正しく其の問題を掲げるものであり、引文段所詮の目標を示すものとして、それは發起序に擬すべきものでないであらうか。（註六）。第一文、『玄義分』によつて善導の「金剛心」を顯す。

### 二、正宗分（一論と「特留此經」）

正宗分の引文は、『淨土論』と、『大經』及び其の異譯の三文を引くが、この經論の引意は思うに『選擇集』の「正明往生淨土之教者、謂三經一論是也」の趣旨によるものであらうか。時に本段に於ては三經を引かずに單に『大經』と其の異譯の文を引くのみであるが、それは三經中の「特留此經」としての「眞實之教」である『大經』を引くことに、已に其の意は示されているものと見ることが出来るであらう。かくて正宗分としての引文は一論と『大經』に二分されるが、今『大經』及び其の異譯の三文は「特留此經」として、此等の四文に一貫の所詮の義をもつことに注意せしめられるのである。その所詮の義とは「信」である。

## 「一論」

第二文、『淨土論』の「一心」を出し、「一心すなはち金剛心」の義を示す。

### 「特留此經」

第三文、『大經』によつて、「特留此經」の文を出し、「我法」、「如是教」の「應當信順、如法修行」をすすめる。それは「行信不離」を示すと共に、往生の業因としての大行・大信を明すものである。この場合信の對象は往生の業因である。

第四文、『如來會』によつて、「聞諸智士」の信を顯す。この場合信の對象は往生の證果である。

第五文、『覺經』の「速疾超便可<sup>テ</sup>到<sup>ル</sup>安樂國之世界」とは往相の果を示すものであり、「至<sup>テ</sup>無量光明土<sup>ニ</sup>、供<sup>シ</sup>養<sup>ス</sup>於<sup>ニ</sup>無數佛<sup>ノ</sup>」とは供佛度生の還相の用を明すものである。總じて之を云えば、次前の第三、第四文は信因を明し、此の文は信果を示すもので、云わば信を因果の兩面から解明するものである。菩提という立場から云えば、次前の二經の文は菩提の因としての菩提心を明すのであり、此の文は菩提の果を示すのである。

第六文、『大阿彌陀經』によつて、最後に再び「特留是經法」の語を出して、最初の經の引文の「特留此經」の語に呼應せしめ、此に經の引文は終るのである。此の經文が「在<sup>チ</sup>心<sup>ノ</sup>所願<sup>ニ</sup>、皆可<sup>レ</sup>得<sup>ル</sup>道」の語で終るが、蓋し「金剛心は菩提心」の歸結を表すものとも見られて、最後の結語として實に適切なものと思われる。

## 三、流宗分

「勢至章云」の引文劈頭の語について、先に述べたことによつて流通分に擬するに差障のないことと思われる。

第七文、元照『小經疏』の文をかつて、親鸞自ら諸佛の護念による住正定聚を喜び、「大悲傳普化、眞成報佛恩」の至情を吐露するものであると見られることは已に述べた所である。更に本文に阿耨菩提の譯語の出ていることも、金剛心を所詮とする本引文段の總結の文として、まことに適切なものと云わねばならぬ。

〔註六〕『信卷』の所詮の義が「三一問答」に盡きものであることは云うまでもないが、三信を一心に結歸し終るや、更にこの

一心を金剛心と名づけ、之を眞實信心と轉釋する。そして是の大信を嘆德し終るや、次に菩提心に就て二双四重の判を下し、「横超者、斯乃願力廻向之信樂、是曰願作佛心、願作佛心卽是橫超金剛心也」（聖全、卷二、六九頁）と轉釋しているのである。されば『信卷』所詮の根本義は歸する所唯この「金剛心は菩提心、この心すなはち他力なり」の義を顯そうとするものに外ならない。

時に何故に斯る義を解明すべき必要があつたのであろうか。そのことを示すものが『別序』の所謂沈迷の機である。即ち「末代道俗、近世宗師、沈<sub>二</sub>自性唯心<sub>一</sub>、貶<sub>二</sub>淨土眞證<sub>一</sub>、迷<sub>二</sub>定散自心<sub>一</sub>、昏<sub>二</sub>金剛眞信<sub>一</sub>」が故である。

さて歴史的事實として斯る沈迷の機とは何人を指すのであろうか。今先ず其の文面から之を察するに、「近世宗師」の語感からは、普通云われる如き法然門下の異義者を指すものとは思われない。「沈<sub>二</sub>自性唯心<sub>一</sub>、貶<sub>二</sub>淨土眞證<sub>一</sub>」の語からは「眞證<sub>二</sub>淨土眞證<sub>一</sub>」のであるから淨土門の人ではない、淨土門の人でなくして「沈<sub>二</sub>自性唯心<sub>一</sub>」者とは聖道門の人であることは明である。更にこの二句から思われることは、觀念々佛の究竟を眞證とする人であることも推察せられる。而も「迷<sub>二</sub>定散自心<sub>一</sub>、昏<sub>二</sub>金剛眞信<sub>一</sub>」のであるから、聖道門の人であつて、善導義を云々する人であるが、然し定散の自力心に迷うが故に善導の他力の金剛心の義が判らない人である。更に「沈<sub>二</sub>自性唯心<sub>一</sub>」、「迷<sub>二</sub>定散自心<sub>一</sub>」という語から察すれば、觀念の念佛の主張者であり、更に「昏<sub>二</sub>金剛眞信<sub>一</sub>」というのであるから、此の觀念々佛を善導の正義と主張する人であることも明である。そして今親鸞は斯る人の爲に「金剛心は菩提心、この心すなはち他力なり」を顯さんが爲に『信卷』を述作すると云うのが此の別序の文の意味である。されば此の人は又菩提心を問題とする人である。斯く限定し來つて、さて其の人は當時の教界の何人であろうかと歴史的事實を顧る時、その資料を呈供するものこそ、明惠房高辨の『摧邪輪』と『莊嚴記』である。そして其の『輪・記』とは『選擇集』の有名な破論であり、其の破論に於て『集』の唯一の大過とするものは「撥去菩提心」であると云うことは之亦周知の事實である。彼此の關係の必然なるを思つて兩書を續く時、書中論ずる「念佛眞假論」等の所論は別序の「沈<sub>二</sub>

自性唯心、貶淨土眞證」ものに該當し、又其の「念佛定散論」等の所説は、「迷定散自心、昏金剛眞信」ことを思わしめるものである。それらのことに就いては次に述べるが、果して然らば、この金剛心の解明と云うことが、史的必然性に促されてのことであつたであらうとする我々の推測も一應容さるべきこととなるであらう。これ第一文を發起序に擬する所以である。

## 七 「賢者」の考察と『摧邪輪』の所論

上卷末の七引文は上卷の歸結であり、其の内容は善導の「金剛心」の解明であること、更に之を下卷所詮の内容である善導三心釋の料簡釋と對照する時、この七引文は上卷を承け下卷を起す上承起下の契機となるものと共に、「金剛心」の解明こそ本書一部を貫く綱要であることを思わずにはおられない。そして是のことは、「聞賢者信、顯愚禿心」の二句を以て本書の造意の緣由を示すものとする我々の所論とも符節を合するのである。更に本書を『敦行信證』以前の撰述とする我々の立場からは、又この七引文と下卷の三心料簡釋を以て『信卷』三一問答釋の原形と見做さずにはおられない。そのことは前章の卷末（註六參照）に述べた「金剛心は菩提心、この心すなはち他力なり」を『信卷』の所詮の根本義とすることから推察されることである。

時に何故に親鸞が斯る提唱をせなければならなかつたか、我々はその際その造由について『信卷』別序の「沈迷の機」を考察することとしたのであつた。そして其の文面の考察から明惠の『摧邪輪』（註一）こそ、正にこの課題に其の資料を呈供するものであることを推測した。そして特に『輪』の「念佛眞假論」や「念佛定散論」等の諸論が、このことを明瞭にすると述べたのであつた。よつてこれより其等の諸論の内容を考察することによつて其のことを確かめることとしたいと思う。以下その重なる所論について述べることにする。

〔註一〕『摧邪輪』と『莊嚴記』の解説。

法然の入寂は建曆二年（一二二二）正月二十五日であるが、其の主著『選擇集』の開板は、其の最初のものとしてせられる建曆本造意の緣由を課題とする『愚禿鈔』の研究

の平基親の序に「建曆二年九月八日刻彫之功終」と記しているから、入寂の年の晩秋であつた。その破論である明恵の『摧邪輪』の下巻の卷末には、「建曆二年十一月二十三日、華嚴宗沙門高辨率爾草之了」と記しているから、『集』の刊行後僅か二カ月半を経てのことであり、『莊嚴記』一巻の卷末には、「建曆三年六月二十日草之畢」とあるから、前著の後七カ月を経て再び之を補遺して、其の義を助成したのであつた。具さには前著は『於一』向專修宗選擇集中『摧邪輪』と題するのであるから、其の意圖する所は明かである。後者は之を『摧邪輪莊嚴記』と云うのであるから『輪』の義を助成するものであることも明瞭である。

その内容に就いて云えば、『莊嚴記』の序に、『輪』に明す過十三、『記』に加える過三、合せて十六過の過目を擧げているが併し本意は、唯二大過を顯さんが爲で、他は義便に乗じて之を散破するものであると述べている。

二大過とは『輪』の序に、『一撥去菩提心過失。二以聖道門一譬群賊過失。』とする。

そして第一の大過中に「一以菩提心、不爲往生極樂行過。二云彌陀本願中無菩提心過。三以菩提心爲有上小利過。四云雙觀經不說菩提心、並云彌陀一教止住時無菩提心過。五云菩提心抑念佛過。」の五過を擧げている。

次に第二の大過の中には「六以聖道門一譬群賊過。七於群賊譬中一隱自過失過。」の二過を擧げるのである。

他は義便に乗じて散破するものであるから今は之を略するが、この二大過の中、教理上問題とするものは「撥去菩提心」の一語に盡るのである。そのことは明恵自ら『輪』の最後巻の卷尾に、本書の緣由と造意に就いて述べる所によるも明なことである。

「撥去菩提心、已違三藏法門。此邪印所印故、汝之集是非佛法。長老不復須誦習、亦莫教余比丘、須捨棄也。

余雖復嘆此事、未染於翰墨。依聞彼講經日憤、粗記大概。依此功德興念佛行、自他衆生往生極樂矣」(輪下、五八右、淨土宗全集—以下淨全と略する—卷八、七七二)。是の文で一部の破論は終るのである。

# (一) 念佛定散論と念佛淺深論

「撥去菩提心」の第五過は「菩提心云レ抑念佛過」(註一參照)であるが、其れは『集』の第十二念佛付屬章の私釋に、「持戒、菩提心、解第一義の理觀、讀誦」の四行を擧げて、「此四箇行、當世之人、殊所<sub>レ</sub>欲之行也。以<sub>二</sub>此等行<sub>一</sub>、殆抑<sub>二</sub>念佛<sub>一</sub>。」と述べているが、正しく四ヶの行者であつた如法僧明惠が此の語に對して如何に憤激を感じたかは察するに余りあることである。『輪』のこれに對する破論が中卷の後半分(淨金・卷八、七二下―七四二下)を占めることに於ても見られる。要は念佛の體性が菩提心であることを論じ、「菩提心念佛を抑ふ」とは、「言語道斷、心行處滅、不可說未曾有也」と之を論破するのであるが、この念佛の體性が菩提心であることを論ずる前提として、「先づ念佛定散の義を辨定すべし」とて論ずるものを今假りに「念佛定散論」と呼ぶのである。

先ず善導の意による念佛とは定善か、散善かと問ひ、若し定善となさば、稱名は散善段の所明であることが問題であり、散善となさば、善導が『文殊般若』等を引いて之を定善として反することに反する。と云うのは稱名純熟の位に於ては心念成就を得るが故である。又『觀經』や『觀佛三昧經』には觀佛三昧と念佛三昧の體は無差別とするが、善導の釋亦之と同じである。又善導は稱名の行に於て念佛三昧の名を立てている。念佛三昧の名は定善に名くるのである。されば稱名は念佛三昧の加行である。よつて稱名の位は散善であるが、その根本に従えて名を立てるから之を念佛三昧と云うのである。故にその根本に従えて云うならば稱名は定善に攝せなければならぬ。散善九品段に稱名を説くから人位に約せば散善の義を取るが、若し善體に約せば定善である。善導の意を見るに、稱名を念佛三昧と名けるのは之を其の根本に従えて定善とすることに依るのである。その理由は『禮讚』等の中に『文殊般若』等を引いて定心加行の稱名とし、又『觀經』の像觀、眞身觀等を釋して念佛三昧と名け、『疏』には此の義に因んで多く稱名の功德を明している。又『華嚴經』の功德雲比丘所得の念佛三昧の文を引いて念佛の功德を説いている。かく論じ來つて、「明に知ぬ、是れ根本定心を以て本と爲すなり。若し爾らずば引く所の證據等皆成立すべからず。」と談じ、『玄義』

に「雖言未證、萬行之中、是其一行也」と云うが、「未證」の言は「定心の根本を指すなり。」又『觀念法門』に「若得定心三昧及口業三昧者、心眼即開見彼淨土一切莊嚴」というのは、「定の根本成滿」である。又處々に念佛の行儀を示すが、皆修定の方法である。かくの如く縷々述べ來つて、「稱名は是れ念佛三昧の惣方便なり。修定の方法に准じて稱名の軌儀を示す。其の本意は専ら心念を堅住せしむるにあり、設ひ三昧を發するに迄ばずとも、必ず專注一境の心を望むなり。」又「一心不亂を得て、口稱と心念と和合したれば往生淨土の行決定することを得。此の一心念佛を以て善導は決定往生の業となす。若し善導の解釋の如くならば、往生速疾の行まことに稱名の一行にて足んぬべし」と説くのである（輪中、三〇右—三五右、淨全、卷八、七二三上—七二六上、取意）。

以上は『輪』の「念佛定散論」の大意であるが、要するに稱名を以て念心成就の爲の方便とするものに過ぎない。そして斯る所論は『輪』の全般に見らるるものである。そのことを一層明瞭に言いきるものは、例えば第一過の破論中の次の論述である。

「善導和尚依『文殊般若經』等、以稱名爲宗、以三昧爲趣、爲令得眞念故、勸稱名也」（輪上二六右、淨全、卷八、六九〇上）。

されば稱名とは念心成就の爲のものであるから、觀念と稱名の相違は加行の位に就いて云うので體の異ではない。その名を異にするのは加行の位によるのである。又觀佛、念佛、稱名等の其の名の上には寛狹の差があつて、念佛は廣くして觀佛、稱名の兩義を含む、又このことから觀佛と念佛に勝劣はないが、念佛を稱名の義とすれば稱名は加行であり、心念、見佛を以て根本とするから、稱名は淺く、定心は深い、しかし稱名は散善段に説くが、稱名已に念佛三昧の義を持つから、始終唯散善にして定善でないとはいひ得ないのである。これ「念佛定散論」に傍えての「念佛淺深論」とも云うべき所説である（輪中、四九右—五五右、淨全卷八、七三四上—七三七下、取意）。

以上で彼の念佛觀は明であるが、善導を以て弘願眞宗の宗師とする親鸞の立場からは、斯る念佛論は定散自心の迷



論と云う外はないであらう。

### (二) 念佛餘行兼修論

更に彼の念佛散善論を見るに、念佛と餘行に就いての善導の意を明して、念佛三昧の行儀に於て善導が餘行を廢するの、一類の行者の加行位に約して説くのであつて、一切の念佛者の行儀に約して説くのではないとする。そして其の文證として『觀佛三昧經』(註二)の文を引いて、「或は念佛行の中に於て讀誦大乘等の餘行を兼ぬるあり」と説いてゐる。

〔註二〕「佛告阿難、此念佛三昧若成就者、有五因緣。何等爲五、一者持戒不犯、二者不起邪見、三者不<sub>レ</sub>生憍慢、四者不<sub>レ</sub>患不<sub>レ</sub>嫉、五者勇猛精進、如救頭燃<sub>レ</sub>行此五事、正念<sub>レ</sub>諸佛微妙色身、令心不退。亦當讀誦大乘經、以此功德、念佛力故、疾々得<sub>レ</sub>見無量諸佛。」

そして「此の如き經説は一に非ず、凡そ諸行に於て意を得るを本と爲す可し。一文に向つて偏執すること莫れ」と説くのである。かくて『集』に四ヶ行者を排するを善導をして偏執邪見の過あらしめるものとして之を難詰するのである(輪中、三九左—四〇左、淨全、卷八、七二八上—七二九上、取意)。

かくの如き所論は親鸞が助正兼行の雜修とする所のもので散善の自心に迷うものであることは明かである。

### (三) 行信不離論

以上の諸論は親鸞が「迷<sub>ニ</sub>定散自心<sub>ニ</sub>」と述べる所のものに相應するものであるとすれば、この第五過の破論に於て、次に述べる「正く觀經の疏文(註三)を料簡して、稱名の下菩提心有る義を成せば」とて明すものは「行信不離論」として注意すべきものであると共に、其處に述べる信こそは、親鸞が「昏<sub>ニ</sub>金剛眞信<sub>ニ</sub>」と述べる所のものと思わ

しめられるものである。

〔註三〕 第五過は『集』の「念佛付屬章」に「釋尊不付屬定散諸行、唯以念佛付屬阿難之文」と標して、『觀經』流通の「持無量壽佛名」の名號付屬の文、及び『疏』の「雖說上來定散兩門益」の廢立の文を引いて之に私釋をなす中の、四ヶ行者の文に就いての破論であることは已に述べたが、今「疏文」とは是の廢立の文を指すのである。

先ず疏文の「一向專稱」の一向に就いて次の如く論じている。

「一向の言は必ず語一向、意一向の義あり、先づ三業一向の義に就いて、設ひ身語一向の行ありと雖も、若し意一向の義なくば往生は得ざらむ。設ひ身語一向ならずと雖も、若し意一向の義あらば、必ず往生を得べし、此の中には語意一向の義を取るなり。（乃至）文に意業の義なしと雖も、理必ず之あるなり。若しこの義あらば、意業一向の義は即ち是れ菩提心を以て先となすべし。稱名を散善門に置く義に約せば、謂ふべし、別々の定散諸善を修せずと雖も、菩提心を發して一向稱名せば、必ず往生を得べし。汝何ぞ此の文を引いて往生正因の菩提心を簡ばむや。次に定善門に約せば、義は十三觀中の第九觀は是れ根本となす。餘觀は是伴定なり。（乃至）稱名三昧は是れ惣定、又是れ根本なり。第九觀と別體なし。然も此の根本三昧に就て亦根本あり、謂く口稱は是れ方便なり。三昧成就は是れ根本なり。是の故に今の説く所の十餘の定觀は皆往生淨土の業因の爲なり。其の中に別々の諸定を修せずと雖も、若し口稱三昧成就せば、往生淨土疑ひ無からむ。又第九の眞身觀と別體無きが故に、十餘の眷屬の諸定皆成就を得べし。是の故に一向專稱等と云ふ。經文に持無量壽佛名と云ふ。亦此の如く准知すべし。善導の釋に云ふが如し、必ず三心を具足すべし若し隨一缺けぬれば往生せず（趣意）。汝又許す所なり。然らば善導の釋心念を兼ねる義明けし（乃至）。

況く釋文の方軌に依て、此の文義の分齊を解するに、善導の解釋の中に就て、淨土の諸行の中に於て、或は唯體聲、爲聲の二句を出すことあり、同發菩提心（體聲也）、往生安樂國（爲聲也）等と云ふが如し。此は發菩提心の體聲の中に、一向專念の業聲を攝するなり。或は唯一向專念の業聲を出して、發菩提心の體聲と往生極樂の爲聲とを攝することあり。即ち此の一向專稱の解釋の如きなり。此の如きの例一に非ず。是の故に菩提心の體を捨て、稱名の業を立つるは、樹を捨て、影を求むるが如し、何ぞ其れ得

べけんや」(輪中、四一左―四三左、淨全、卷八、七二九下―七三一上、略抄)。

斯る『輪』の行信不離論そのものは親鸞の行信論と思ひ合せて實に興味あるものであるが、弘願の念佛を善導義とする親鸞の立場からみれば、斯る要門の立場を一步も出るものでない所論は、全く「迷定散信心、昏金剛眞信」と云わねばならん。

斯る行信論の其の立場を明確にするものはこの論述に續く「男女和合」の譬説である。

#### (四) 男女和合の譬説

この男女和合の譬説は、先に見た『愚禿鈔』の「眞實淨信心、内因、攝取不捨、外縁」と住正定聚の因縁を明し、之を「他力金剛心也。應知」と述べるものと對照して興味あるものと思われるので、此に其の全文を延書する。

「又淨土の諸行の中に於て、發菩提心は是れ男聲なり。稱名等の諸行は是れ女聲なり。男女和合して子を生むこと有るが如し。

若し菩提心の丈夫無くば、誰を以て父となしてか淨土の眞子と成らんや。

當に知るべし。今言ふ所の一向專稱の文は女聲の一行を出して、必ず男聲の菩提心を攝するなり。此の男女二行に依て彌陀の眞子となつて、必ず往生の行を立す可きなり」(輪中、四三左、淨全、卷八、七三〇下)。

斯る所論は「發菩提心、修諸功德」の要門の佛道としては當然であるが、之を以て善導の正義とする所に「昏金剛眞心」とせられる所以がある。弘願の立場に於ては、斯る菩提心そのものが已に、如來の眞實心を因とし、攝取の光益を縁とするものでなくてはならぬ。これ先の『愚禿鈔』の住正定聚の内外因縁を明して之を「他力金剛心也、應知」と釋するわけである。兩者相對して要弘二門の金剛心の義が明白となる。否明白にせん爲の『愚禿鈔』の立論ではないであらうか。

かくて『輪』は要門の立場からの行信不離論から『觀經』流通の稱名付屬に就いて、此の科の終りに次の如く問答結釋してゐる。

「問ふ、爾らば菩提心を付屬すべし。何が故ぞ稱名を付屬するや。答ふ。爾らば一切の諸經に唯菩提心の名字のみを説く可しや。菩提心とは一切佛道の體性なり。一切諸經所説の諸行は是れ菩提心所起の諸行なり。若し菩提心を體となすに約せば、諸經に付屬する所の者は皆是れ菩提の行なり。若此の意を得已りなば、當に知るべし、菩提の名字を説かざるは理在て言絶つの道理なり」  
(輪中、五六左、淨全、卷八、七三八上)。

#### (四) 二重宗趣論

『行卷』兩重の因縁を思わしめるものが、この男女和合の譬説に續く『輪』の二重宗趣論である。之も重要なものと思われるので此に其の全文を延書する。

「是の故に此の文(「一向專念」の文)に就て宗趣を判ぜば、(當部の崇る所を宗と曰ふ、宗の歸する所を趣と曰ふ。常の如し)二重あり。一は語意相對なり。佛名を稱するを宗となす。心念成就を趣となす。二は因果相對なり。心念成就を以て宗となす。往生淨土を以て趣となす。若し爾らずば、持無量壽佛名の經文、專稱彌陀佛名の疏釋は只空しく口舌を動かして歸趣する所無しとやせむ。如何ぞ。若し文の外に往生淨土の大益ありと言はば、必ず此の宗趣あるなり。若し三心を具す可しと言はば、必ず先づ菩提心を以て本となすべし。善導已に同發菩提心等と云ふ」(輪中、四三左—四四右、淨全、卷八、七三〇下)。

この二重宗趣論と、かの『行卷』の兩重の因縁とは、要弘その立場を異にするものではあるが、その所論の形式に甚だ類似するものがある。弘願門の立場に立つ兩重の因縁(註四)は、念佛も廻向の不行であり、已に念佛申さるるも光明の慈母の慈育に基く、光號の父母の因縁によつて眞實信の業識生じ、信心の内因、光號の外縁和合して報土の眞

身を得證するのである。これ因淨なる故に果亦淨なる所以である。

〔註四〕 良知、无<sub>二</sub>德號慈父<sub>一</sub>、能生因缺。无<sub>二</sub>光明悲母<sub>一</sub>、所生緣乖。能所因緣雖<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>和合<sub>一</sub>、非信心業識、无<sub>レ</sub>到<sub>二</sub>光明土<sub>一</sub>。眞實信業識、斯則爲<sub>二</sub>內因<sub>一</sub>。光明名父母、斯則爲<sub>二</sub>外緣<sub>一</sub>。内外因緣和合、得<sub>二</sub>證報土眞身<sub>一</sub>。

故宗師言、「以<sub>二</sub>光明名號攝<sub>二</sub>化十方<sub>一</sub>、但使信心求念」

又云、「念佛成佛是眞宗」、又云、「眞宗匠<sub>レ</sub>過」也。可<sub>レ</sub>知。(聖全、卷二、三四頁)

この兩重の因縁は、次に『禮讃』の語を引くように(註四、参照)、正しく善導に據るのであるが、しかし其の所論の形式の上に、『輪』の二重宗趣論を、又その用語の上に同じく『輪』の先の男女和合の譬説を思い合さしめるものがないであらうか。斯る形式と用語を以て之を明し、而も亦次に「眞宗」を以て之が善導の正義なることを示さんとし、是が「念佛成佛道」と顯す所に又『輪』の序に『選擇集』を以て「讀<sub>レ</sub>乎念佛眞宗」と恨む語に應ずるものがあるのではないかとさえ思われるのである(註五)。

〔註五〕 (一)「近日披<sub>二</sub>閱此『選擇集』<sub>一</sub>、悲嘆甚深。聞<sub>レ</sub>名之始喜<sub>二</sub>禮<sub>二</sub>乎上人妙釋<sub>一</sub>。披<sub>レ</sub>卷之今恨。讀<sub>レ</sub>乎念佛眞宗」(輪上、序、淨全、卷八、六七五上)。

(二)『大谷學報』第三十三卷、第四號、「大谷學會秋季大會紀要」中、拙稿「四字宗名の緣由と意義」参照。

#### (六) 第十八願論と聞思相應の念佛

『輪』の行信不離論は更に第十八願に論及し、次の如き問答釋を施している。

「問ふ。何が故ぞ善導の釋に准するに、第十八願の中、稱名を以て先となすや。答ふ。前に説くが如し、至心信樂と云ふは、即ち是れ真心相應の稱名なり。汝亦三心具足の義を許す。爾らば是れ念佛三昧なり。若し此の心と相應せずば、念佛三昧の義成ぜざらむ、若し此の義を失して唯持無量壽佛名の文字を守らば、何が故ぞ『疏』の第一卷に釋して、此の經は觀佛三昧を宗と爲し、亦念佛

三昧を宗と爲す云々と云ふや。此の釋に相違すべし。何とならば、稱名と心念と相應するを以ての故に、設ひ修慧に非ずと雖も、聞思想應の念佛三昧を得べし。又設ひ聞惠を發せずと雖も、生得善心の中に於て、甚深受敬の念を生ず。此の念はれ三昧の方便なるを以ての故に、因に於て果の名を立て、念佛三昧と名くるなり（輪中、四四左、淨金、卷八、七三一上）。

これ『輪』の第十八願論であるが、斯る所論は、親鸞の立場からすれば全く第十九願論であり、全く「迷定散自心一、昏金剛真心」と云わねばならん。ただ併し、行信不離の立場から信具の稱名を明し、善導の稱名を真心相應の稱名とすることは興味ある所論である。之を立場をかえ、彼の所論を攝取止揚する所のものが親鸞の思想的立場であるとも云える。親鸞は「如實修行相應は信心ひとつにさだめたり」（曇鸞讚）とするものであるが、その信心とは、本書にも「能生清淨願往生心」を釋して「發起無上信心、金剛真心也。斯如來廻向之信樂也」（坊本、下、二〇右）と述べ、又『信卷』の「菩提心釋」には「横超者、斯乃願力廻向之信樂、是曰願作佛心。願作佛心即是横大菩提心。是名横超金剛心也」（聖金、卷二、六九頁）と述べている。斯る『信卷』の釋相を見る時、親鸞は常に何を縁由として斯る論述をなすのであろうか。略々我々には推察することができるのではなからうか。なお『輪』に稱名を「聞思想應の念佛」と説くことも興味あることである。

以上の『輪』の諸論によつて「迷定散自心、昏金剛真心」の親鸞の語が、何人を指すが、略々推察することが出来るように思われるのである。これより「沈自性唯心、貶淨土眞證」の語について、『輪』の所論を窺うこととする。

#### (七) 菩提心正因論

第一過の「以菩提心不爲往生極樂行過」とは、『集』の第三本願章の諸行非本願の義を明す私釋に、往生の行として選捨せられた諸行の中に、「菩提心を以て往生の行とする土あり」の一行を數えていることを難するのである

が、先ず淨土とは無漏淨識所變の土を云うのであるから淨識が因である。そして淨識とは菩提心である。故に一切の淨土は菩提心を以て正因とするのである。又淨土の體は菩提心である、即ち淨土の果は菩提である。かく淨土の因果は皆菩提心を體とするのである。若し然らずとせば淨土は成立しない。然るに汝は菩提心を撥去する。如何で淨土を變爲せむや。若し變爲せずば如何で往生を得ようや。是に依て諸の往生淨土を樂むん人は皆菩提心を以て正因とするのであると論じている（輪上、一七右—二一左、淨全、卷八、六八五上—六八七下、取意）。

斯る一般論から、次に本願章に掲げる第十八願文について次の如く論するのである。

「汝が引く所の第十八願の中に云く、至心信樂欲生我國云々。明に知ぬ、内心は是れ正因なり、往生之業は唯口稱に限るに非なり。設ひ深く菩提心の行相を解せむ時、至心信樂の文必ずしも菩提心に非ずと言ふと雖も、若し口稱の外に内心を取らば、内心を以て正因となすべし。口稱は即ち是れ助業なり。内心に於て淺深の差別あり、應に淺を末となし、深を以て本となすべし。其の深きは即ち是れ菩提心なる可きなり。然らば菩提心最も淨土の正因となすべし」（輪上、二一左、淨全、卷八、六八七上）。

次に元曉『遊心安樂道』の『大經』上輩の釋文（註六）を引いて、「專念彼佛は口稱に非ず、此れ觀想を取るなり、稱名を以ては第四の起行の中に屬すべし。」と云い、次に善導の正雜二行、正助二業論と元曉の「發菩提心、是れは正因を明す」の釋との相違を會通して、「善導正助二業を作ること、能起の菩提心を以ては、之を論ぜず、所起の諸行に就て之を分別するなり」と説き、菩提心は是れ體、稱名は是れ業、故に二行に就て之を論ぜば、菩提心を以て正業となさんこと理在絶言なるべし。是を以て『玄義』の初に云ふ、「道俗時衆等各發無上心（乃至）同發菩提心往生安樂國」、又『散善義』の卷尾に「以<sub>レ</sub>此功德、廻<sub>レ</sub>施衆生、悉發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>、慈心相向」と云う。「當に知るべし、菩提心は是れ淨土の正因なるが故に、惣標する處には唯正因を出すなり」（輪上、二二左—二三左、淨全、卷八、六八七下—六八八下取意）。

以上が『輪』の菩提心正因論の概要であるが、親鸞の信心正因論と對照する時、要弘その立場を異にするが、その

理論形式に相通するものがあると考えられないであろうか。又其處に『集』(正)と『輪』(反)と『教行信證』(合)との三者の間に辯證法的發展の跡がみられないであらうか。勿論『教行信證』は『集』の精神を繼承し之を發揚するものではあるが、『集』より『教行信證』への思想發展の過程に於て『輪』が一契機となるのでないかと思うのである。斯る菩提心正因論は必然に次に述べる如き念稱は一論となり、遂に念佛眞假論へと歸結とせられざるを得ないのである。

〔註六〕 「上輩の中に五句あり、一は捨<sub>レ</sub>家業<sub>レ</sub>欲、而作<sub>二</sub>沙門<sub>一</sub>、此は反つて正因を起す方便を顯す。二は發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>、是れは正因を明す。三は專念<sub>二</sub>彼佛<sub>一</sub>、是れは修觀を明す。四は作<sub>二</sub>諸功德<sub>一</sub>、是れは起行を明す。此の觀及び行を即ち助業となす。五は願<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>彼國<sub>一</sub>、此一は是れ願。前の四は是れ行。願行和合して即ち生ずることを得るが故に」(輪上、二二右—左引用、淨全、卷八、六八七下)。

#### (八) 念稱は一論

次に『輪』に、先の元曉の「發菩提心、是れは正因を顯す」の菩提心を憶念とし、「善導の稱名と元曉の憶念とは一往相違に似たりと雖も始終差異なし」とて念稱を一を論するのであるが、其の所論に注意すべきものがあると思われるので此にその大要を窺うこととする。

凡そ念と言ふは明記不忘の稱、即ち心に在るなり。是の故に念佛と言ふは、正しく心念を指すの言なり。是の故に『觀經』の九品往生皆觀と名づくは、稱名亦心念を兼ねるが故なり。(乃至)又『十住毗婆娑論』の第四に稱名の義を説く中に云ふが如し、「聞<sub>二</sub>是十佛名號<sub>一</sub>、執持在<sub>レ</sub>心云々」。又云く、「稱<sub>レ</sub>名一心念<sub>ニ</sub>、亦得<sub>二</sub>不退轉<sub>一</sub>」。善導の解釋更に此等の意に連せず。『觀念法門』に念佛三昧の法を出すとして『般舟經』を引く終りに云く、「阿彌陀佛報言<sub>ニ</sub>、欲<sub>二</sub>來生<sub>一</sub>、當<sub>レ</sub>念<sub>二</sub>我名<sub>一</sub>、莫<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>休息<sub>一</sub>、即得<sub>二</sub>來生<sub>一</sub>。佛言、



專念故得<sup>スルガ</sup>往生、常念<sup>ニ</sup>佛身三十二相。(乃至)由<sup>レ</sup>念<sup>ニ</sup>佛、色身故、得<sup>ニ</sup>是三昧<sup>一</sup>。善導自ら註して云く、「已上明<sup>ニ</sup>會佛三昧法<sup>一</sup>」。又、入道場三昧の法を明す中に云く、「於<sup>ニ</sup>道場中<sup>一</sup>、晝夜束<sup>レ</sup>心相續<sup>シテ</sup>專<sup>ニ</sup>心阿彌陀佛<sup>一</sup>、心與聲相續、等云々」。明に知んぬ、善導の意、稱名の下に必ず心念を兼ねるなり。若し此の心念を具するに約すれば、諸行皆念と名く。『往生論』に禮拜等を以て五念門と名づくは此の義なり(輪上二四右—左、淨全、卷八、六八八下—六八九上)。

以上が『輪』の念稱は一論であるが、已に述べた觀稱その體一とする『輪』の念佛定散論から見れば斯る所論も當然である。『愚禿鈔』の就行立信釋に斯る要門の觀について詳細な分類を行つて之を釋していることも思い合されるものがある。要弘立場を異にすることによつて同じ「憶念」の語も其の義を異にすることは云うまでもないが、斯る要門の憶念も親鸞の場合は之を攝取し、止揚して、「憶念の心」として宗教生活の契機とすることは注意すべきことであろう。卷頭和讃の二首は此の兩者の相違をよく表すものと思われる(註七)。

〔註七〕「彌陀の名號となへつゝ、信心まことにうるひとは、憶念の心つねにして、佛恩報ずるおもひあり。

誓願不思議をうたがひて、御名を稱する往生は、宮殿のうちに五百歳、むなしくすぐとぞときたまふ。」(淨土和讃)

#### ㊦ 念佛眞假論

前の二論と共に第一過の破論中の所論である。先に念稱は一と論じたが、今は念稱の價值を分ちて眞假を判じ、假は遂に眞に歸すべきものと論じ、更に善導の稱名に宗趣を論じて、稱名は觀念に歸趣すべきものと論ずるのである、今之を假りに念佛眞假論と呼ぶのである。この眞假の價值批判の形式の上に、又親鸞の眞假批判に通ずるものが在るのではないかと思われるので、注意すべきものであると共に、又この所論の上に「沈<sup>ニ</sup>自性唯心<sup>一</sup>、貶<sup>ニ</sup>淨土眞證<sup>一</sup>」ものを見るので本論の考察上重要なものである。これより其の大意

に就いて述べることをする。

『玄義分』に『華嚴經』の「念佛三昧」の文(註八)を引いて、念佛の義を證成しているが、此の文の中の「念佛三昧」の名を三譯によつて出し(註九)、「三譯俱に觀念の義あり、正念並に憶念とは是れ念なり、觀察並に普見とは是れ觀なり。此の中には口稱の義無し」とし、「清涼大師此の念佛の義を釋するに束ねて五種となす」とて、清涼の五種念佛(註一〇)の義を以て、「念佛三昧」とは口稱の念佛でないことを論證し、清涼の「稱名は口に屬す、眞念に非ざるが故に略して説かず」の釋文を根據として善導の口稱念佛に就いて次の如く宗趣を論じている。

「是の故に善導和尚『文殊般若經』等に依て、稱名を以て宗となし、三昧を以て趣となして、眞念を得しめん爲の故に稱名を勸むるなり。是の故に此等の文を引いて證となして念佛義を成ず。更に一向專稱を以て本となして、心念に關らざるには非るなり。」

これが『輪』の善導の念佛觀であり、この義を以て善導の正義とし、『集』の一向專修の稱名義を以て善導の念佛の眞宗を顯すものとするのである。時に明惠は今この論證に清涼の義を以てするが、それは此の義が善導義にかなうからのことであると、此に自らの立場を以て法然と同じく偏依善導であると主張するのである。

〔註八〕 『玄義分』の文

『論』(眞諦譯、攝大乘論、卷中意)云、「如<sub>レ</sub>人念<sub>二</sub>多寶佛<sub>一</sub>、即於<sub>二</sub>無上菩提<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>不退墮<sub>二</sub>者<sub>一</sub>、凡言<sub>二</sub>菩提<sub>一</sub>、乃是佛果之名、亦是正報。道理成佛之法、要須<sub>二</sub>萬行圓備<sub>一</sub>方乃剋成。豈將<sub>二</sub>念佛一行<sub>一</sub>即望<sub>二</sub>成者<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>是處<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>未證<sub>一</sub>、萬行之中是其一行。何以得<sub>レ</sub>知。如<sub>二</sub>『華嚴經』(晉譯卷四六意)說<sub>一</sub>。『功德雲比丘語<sub>二</sub>善財<sub>一</sub>言。我於<sub>二</sub>佛法三昧海中<sub>一</sub>、唯知<sub>二</sub>一行<sub>一</sub>、所謂念佛三昧。』以此文<sub>二</sub>證<sub>一</sub>。豈非<sub>二</sub>一行<sub>一</sub>也(聖金、卷一、四五五頁)。

〔註九〕 『華嚴經』三譯の「念佛三昧」の文

「普光明觀。蔡正念諸佛三昧」(晉譯)。

「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」(大周經)。

「憶念諸佛平等境界無碍智慧普見法門」(貞元經)。

〔註一〇〕 清涼大師の「五種念佛」

(一)緣境正觀念佛門。(二)攝境唯心念佛門。(三)心境俱泯念佛門。(四)心境無碍念佛門。(五)重々無盡念佛門(輪上二五左、引用より、淨全、卷八、六八〇下)。

時に善導は『華嚴經』の「念佛三昧」を以て稱名義を證成し、同じ「念佛三昧」を釋して清涼は「口稱は眞念に非ず」と斷じている。一見相反した兩者の見方を會通して『輪』では次の如く述べている。

「善導は種類同に就いて一の念佛三昧となす。清涼は行相不同に約して口稱に非ずと釋せり。此の二門に約して、綺へて相存せば兩師互に同ずべし。」

即ち善導は體性より同と云い、清涼は行相から別とすると云うのである。併し總じて言へば稱名と憶念と其の差なきに非ずとて、善導の下々品の次の疏文を證として之を論じている。

「四には善人安慰して教へて念佛せしむることを明す。五には罪人死苦來逼して念佛の名を得るに由なきことを明す。六には善友念を苦失すと知つて轉じて口稱の彌陀の名號を教ふることを明す。」

これは口稱と憶念の差別を示す明白な證文である。

さて口稱と憶念とは別であり、清涼又「口稱は眞念ではない」とすとすれば、口稱は往生の行ではないのであろうか。『輪』に此の問題を提起して問答釋を施して之を次の如く論じている。我々が「眞假念佛論」と呼ぶものは正しくは此の釋文を指すのである。

「唯口に任せて佛號を唱ふは、前の清涼の所釋の如くならば是れ眞の念佛に非ず。爾らば往生の行に非る可しや。答ふ。眞念に非ずと言ふは、五種念佛を以て眞となす。口稱を以ては假となす。眞假相對して是の如く作す。眞妄相對するには非るなり。

爾らば眞因は眞果を得、假因は假果を得。所謂五種眞念佛の果は甚深の佛境を身中に相容し、三世の常身を梅檀塔の中に相ひ見る。彼の解脱長者、毗瑟胝羅居士等は即ち其の類なり。是の如きの業用甚深々々不可思議不可思議なり。口稱の假因の行は命終の時に臨んで佛土に往生して、彼土に於て不退を得て、漸く勝進することを得。『觀經』等に説くが如し。

然れば則ち此の甚深の眞念に對して、彼の口稱の行を指して眞念に非ずと云ふなり。往生を得ずと謂ふには非るなり」(輪上、二八右—左、聖金、六九一上)。

釋意明かに加うべきものはないが、眞假を明すに果の得失から論じていることは『愚禿鈔』の釋相に通ずるものあり、更に親鸞の眞假批判や、眞假偽の判と、この『輪』の念佛眞假論や眞假妄の判釋との間には、その理論の構成の上に、更にその釋相の形式の上に甚だ類似するもののあることを見脱せないことと思われるが、今は只このことを注意するに止めておこう。

### (5) 自性唯心論

念佛眞假論は、念佛の眞假を其の果の眞假から論ずることは已に見た所であるが、其の眞なる果とは「甚深の佛境を身中に相容し、三世の常身を梅檀塔の中に相ひ見る」と云うのであるが、その例として出すものは、佛境の相容とは解脱長者の三昧境であり、常身の相見とは毗瑟胝羅居士の三昧境である。即ち前者は經文に「一切の佛は猶影像の如く、自心は水の如しと知り(乃至)、是の如く憶念して見る所の諸佛は自心に由る」(註一一)と説く所のもので、佛と己心の融一境を云うのであり、後者は經文に「一念の智を以て三世を知り(乃至)、如來及び我と一切の衆生と

は等しくして二あることなく、一切の法の自性は清淨にして思慮あることなく（乃至）、而も能く一切の世間に入りて諸の分別を離る」（註一二）もので、所謂「心佛衆生是三無差別」の華嚴唯心論の徹底境である。そして是れが五種眞念佛の眞果であり、明恵が以て善導念佛義の歸趣であるとする觀念々佛の究竟位である。これこそ親鸞義から云えば、まことに「迷定散自心、昏金剛眞信」所論であり、「沈自性唯心」の徒でなくて何であろう。之を古來當時新渡來の禪宗の所説と見られて來たことは、之が「横超菩提心」を明す『信卷』別序の文であることを顧慮せざる卒爾の論と云う外はない。今『輪』の眞念による眞果の斯る所論を見る時、「自性唯心」の徒とは、全く明恵その人ではなからうか。少くとも明恵房と主張を同じくする當時の聖道門の學匠達を指すものであり、明恵その人は其の代表と目すべき人物であると云わねばならぬ。そして『愚禿鈔』の上卷は「横超」、下卷は「菩提心」について明すのであるから、「横超菩提心」の所論の對機を明す別序の機が、その代表を明恵とするならば、『本書』の對機も亦明恵であらねばならぬ、従つて題下の賢者とは明恵房高辨であると推定せざるを得ないではないか。なおこのことは假の口稱の念佛を因とする假果についての『輪』の所論を見る時更に明瞭なものであるであらう。

〔註一二〕 解脫長者と無碍莊嚴解脫門（八十華嚴卷六三）「解脫長者は三昧より起ちて善財童子に告げて言はく、善男子よ、我已に如來の無碍莊嚴解脫門に入出せり。善男子よ、我此の解脫門に入出する時（十方十佛を見たまつる）（乃至）。善男子よ、我是の如き等の十方各々十佛刹塵數の如來を見たまつるに、彼の如來は此に來至せず、我も彼に往かず、我若し安樂世界の阿彌陀如來を見たまつらんと欲せば、意に隨ひて即ち見たまつる（乃至）。然も彼の如來は此に來至せず、我身も亦彼に往詣せず。一切の佛と及び我が心とは悉く皆夢の如くなるを知り、一切の佛は猶影像の如く、自心は水の如しと知り、一切の佛の所有る色相及び自心は悉く幻の如しと知り、一切の佛及己心は悉く響の如しと知る。我是の如く知り、是の如く憶念して、見る所の諸佛は皆自心に由る。（後略）」（國譯一切經、華嚴部三、二九六—七頁略抄）。

〔註一〕 轉瑟胝羅居士と不般涅槃際解脫門（八十華嚴、卷六八）

「居士有り轉瑟胝羅（ヒビテラ）と名づく。彼當に旃檀座の佛塔を供養せり（乃至）。

善男子よ、我は菩薩の解脫を得て、不般涅槃際と名く（乃至）。我れ十万一切世界の諸佛如來は畢竟して般涅槃有ること無きを知る。唯衆生を調伏せんと欲するが爲に示現するを除くのみ。

善男子よ、我れ旃檀座の如來塔門を開く時、三昧を得、佛種無盡と名く。善男子よ、我れ念々の中に此の三昧に入り、念々に一切の無量なる殊勝の事を知ることを得と（乃至）。諸の菩薩摩訶薩の如きは、一念の智を以て普く三世を知り、一念に遍く一切の三昧に入り、如來の智月は恒に其の心を照し、一切の法に於て分別有ることなく、一切の佛は悉く皆平等なることを了し、如來及び我と一切の衆生とは等しくして二あることなく、一切の法の自性は清淨にして、思慮あることなく、動轉あることなきを知り、而も能く普く一切の世間に入りて諸の分別を離れ、佛の法印に住して悉く能く法界の衆生を開悟す。（後略）」（同上、三七八—九頁、略抄）。

## （二） 貶淨土眞證論と偏依善導論

「口稱の假因の行は、命終の時に臨んで、佛土に往生して、不退を得て、彼の土に於て漸く勝進することを得」と説くのである。そして其の例として「觀經等に説くが如し」と述べるのである。斯る口稱念佛義と『觀經』觀は、彼が立論の根據とする清涼の立場、即ち華嚴の立場からは正義としても、之を以て善導の弘願念佛義であり、その『觀經』觀とすることは親鸞の立場からは容されることであろうか。而も彼自らは『輪』に自己の立場を偏依善導と主張し（註一三）、『莊嚴記』には「惣じて『輪』の文、並に當『記』專修門の正義を述ぶ」と云つて之を結ぶのである。善導は『觀經』を『大經』の弘願念佛の義を彰すものと觀、「持無量壽佛名」の文を「佛の本願の意に望めて」、「上來定散兩門の益を説くと雖も」之を廢の爲とし、「一向專稱彌陀佛名」を立てんが爲めとみた。従つて「持無量壽佛名」

の口稱念佛の果は、『愚禿鈔』の旨歸を示す結尾の語を以てすれば、『觀經』當面の「便往生」ではなくして、之と簡んだ「即往生」であり、「即往生者、斯則難思議往生、眞報土也」と親鸞が述べる所のものである。斯る親鸞の本書の歸結から顧みても、口稱念佛の果を「便往生」とすることは親鸞から見れば「貶淨土眞證」者と云わざるを得ないものではなからうか。本書は卷を閉じんとする所にこの便往生を釋していう、「便往生者、卽是諸機各別業因、果成土。胎宮邊地懈慢界、雙樹林下往生。亦難思往生也。應知」。この語を以て終る本書は一體何人に之を語らんとするのか、而もこれが「聞賢者信、顯愚禿心」の本書の旨歸を示す結尾の語であるとすれば、それこそ、『輪・記』の著者明恵に應うることであり、隨つて「賢者」とは明恵房高辨その人ではなからうか。我々は更に「賢者信」を、『記』にするして以て破論の造意を示す彼の語の中に之を求め、本書の内容が亦之に應うるものであることを確かめることによつて「賢者」こそ彼であるという歸結に到達したいと思うのである。

〔註一五〕 明恵の「偏依善導論」

念佛眞假論の立論の根據が清涼の疏に基くものなることの明恵自らの釋明が彼の偏依善導論である。そして斯る意は『輪・記』の諸所に述べる所のものであるが、今その最も明白に述べるものとして、今の場合の釋明の文を引く。

「今の本意、全く兩宗偏黨の相論に非ず。唯我も念佛宗に入て善導、道綽の所製を以て依憑となす。此の『選擇集』に於て、設ひ何なる邪義有りと雖も、若し善導の義に相ひ順ぜば、何ぞ強ちに汝を嘖めむや。然るに善導の釋を聞するに全く此の義なし。汝自らの邪心に任せて善導の正義を贖せり。藥を服して反つて病を成すが如し。唯汝が所製の集に於て邪謬の疵を療すなり。是の故に適引く所の經論の文、人師の釋は唯是れ善導の宗義を成ぜん爲なり。設ひ自宗高僧の解釋と雖も、善道の惟意に相ひ順ぜずば、置て之を出さず」(輪上、二六左、淨全、卷八、六九〇上段)。

## 八 上卷のアポリヤと『摧邪輪』の所論

前來述べ來つた所により、本書が『輪』に應えんとするものであることが略推測せられるであろうが、古來本書を講ずるものに斯る『輪』との關係に就いて語るもの有るを聞かない。随つて古來の研究は單に『集』や、親鸞の他の述作からの關係に於てのみ本書を究め來つたので、其處には到る所に「通路の無<sup>ス</sup>」(a—poros) 難問<sup>アポリヤ</sup> (Aporia) に行當つてゐる。この難透の行詰まりというべきアポリヤに途を通ずるものこそ實に『摧邪輪』と『莊嚴記』の所論であることを、更に明にしたいと思う。即ち先に本書の内容や、親鸞の他の著述からは解き得ざる問題として列舉した上卷の諸問題も、更に古來難問として未だ定説をみざる難關も、之を『輪・記』との關係に於て見る時初めて其處に通路を發見することが出来るのである。果して然らば本書が親鸞が以て明惠の破論に應えんとするものであるとすゝる我々の推測が此に確なものとして斷定を下すことができるであろう。そして本論は是れを其の方法として考察を進めるものである。

## (一) 經道滅盡論

先の七引文に於て、斯るきり詰めた引文段に、重要な『大經』より「特留此經」の付屬の一文のみを摘出し、而も重ねて『大阿彌陀』より亦「特留是教法」の一文を引くことは、已に述べたような意があるとは言え、何故特に「特留此經」を掲げねばならぬ必然性があるものであろうか。之に答えるものが『輪・記』に重ねて論ずる明惠の「經道滅盡論」である。



『輪・記』の「經道滅盡論」とは、『集』の第六「獨留章」の「獨留此經止住百歲」の私釋に對する破論中の所説であり、『輪』では、卷中の前半の二十五紙、『記』では十四紙即ち其四分の一に及ぶもので、破論中に於て最も長いものであるが、そのことは其の難破の困難を示すものである。その論旨も頗る難澁で他の透徹した破論に比して甚だ徹底を缺くものである。というのは三時思想を其のまま肯定するとすれば、復古主義の彼の立場はなくなり、若し之を否定するとせば、經説にもとり、善導の「萬年三寶滅、此經住百歲<sup>スルコト</sup>」の『禮讚』の釋に背き、偏依善導という自らの立場と矛盾するからである。然らば彼は之を如何に會通しているか。その大要に就いて述べることにする。

先ず『輪』には懷感の『群疑論』や、憬興の『大經』疏の説を引いて、萬年は末法の初、七萬歲は滅盡の時とするが、更に『悲化經』の法滅後の舍利勸化の説を引いて「止住百歲の文、亦經道の興廢に約する一途の説なり」（輪中一六左、淨全、卷八、七一四下）と述べ、「若し此の如きの文理を信ぜば、未だ必ずしも限執すべからざるなり」（同上）と難するのである。

次に『記』には「法住時分義」と題して、組織的な論述をしているが、それは三時と教行證について述べるもので、次の三項に之を要約することができる。

(一)、經論の諸説を列舉し、三時の具略、年限の長短の不同を示し、『婆娑論』に基いて、經説の不同は「正法は行法者に隨つて、住する久近を顯さんと欲するが故に」（記、二二右、淨全、卷八、七八六上）である。即ち三時は人に縁るといふのである。

(二)、能住の法體についての異説を擧げ、最後に慈恩の『三寶義林』の、教行證の三法に配して三時を判することを記して、「此能住の法體に於て多門有りと雖も、教行證の言皆之を物攝すべし」（記、一七左、淨全、卷八、七八三下）と述べている。即ち一切の教法は教行證に攝するというのである。

(四)、正像末の三時は教行證の盛衰の差別で、盛時には三法あり、衰時には教法の一のみあり、これは衆生の正法を感じる業の増上力に勝劣の差がある爲で、證道を以ては勝とし、教道を以ては劣とする。要するに三時は業感の所現であるとするのである（記一八右—一九右、淨金、卷八、七八四上下、取意）。

更に斯る業感説から其の法住に就いては、勝業所感の教道は唯一萬年に限るが、劣業所感のものは七萬歲に至る。七萬歲は總じて法住の時分を説くものとするのが其の「法住時分義」である（同上）。

以上が、『輪・記』の「經道滅盡論」の大意であるが、注意すべきことは、教行證の興廢は業感に依ると説くことである。勿論聖道自力の立場からの立論としては當然であり、又このことから「興廢は持者の邪正に依る」（記、二三右淨金、卷八、七八七上）とも述べるのであり、このことは又復古主義の彼の立場をも成立させることになるが、此に問題は、彼が善導に依るといふ其の立場と矛盾しないかということである。即ち善導は『大經』の立場から『觀經』を見るのであるが、然らば『大經』の宗致である本願の義と矛盾しないかと云うことである。其の事は少くとも親鸞が善導義とする本願力廻向の立場からは容し難いことである。即ち「往相の廻向に就いて、眞實の教行信證有り」とする立場からは、斯る教行證こそは假であり、已に「像末五濁の世となりて、釋迦の遺教かくれしむ」である。

かく見來れば、七引文中の『大經』は「特留此經」と掲げて、行信の信順を勧め、『如來會』、『覺經』は證の應信を示し、最後の『大阿彌陀經』に再び「特留是經法」と示して、四經の引文を結ぶは、之等の四經によつて、三時を超越する「特留此經」の眞實の教行信證を掲げんとするものであらう。そして「彌陀の悲願ひろまりて、念佛往生さかりなり」の所以を示さんとするものであらう。そしてこのことは後序に「竊に以れば聖道の諸教は行證久しく廢れ、淨土の眞宗は證道今盛んなり。然るに諸寺の釋門教に昏くして眞假の門戸を知らず」と述べる所のものであり、

諸寺の釋門中の代表は明恵であり、その事を證するものが正しく『輪・記』の「經道滅盡論」である。私案によれば『教行證文類』の題號も、正しく之を緣由とするものでないかと思われる（註一）。かく見來つて初めて七引文段の「特留此經」の問題も判然と解決することが出来るのではなからうか。

〔註一〕 本春の日本印度學佛教學會に於て「教行證文類題號の緣由について」と題して發表した。そして近く發行の同會の『印度學佛教學研究』に之を寄稿した。

## （二）淨土體相論

七引文段に残された更に一のアボリヤは『如來會』の文であり、特に「聞諸智土」の語であつた。親鸞は此の語に依て眞實報土の體相を表さんとするように思われるが、今『輪』の「淨土體相論」を見ることによつて其の緣由が窺われるのではなからうか。

淨土體相論とは前章内「菩提心正因論」の中に述べるもので、『探玄記』第三に引く『攝論』の「菩薩及び如來の唯識智を淨土の體となす」の文に依り、「唯識智は即ち菩提心なり、唯淨土の正因とするのみに非ず、菩提心を以ては亦淨土の體とするなり」（輪上、一七左、淨全、卷八、六八六上）と云い、又「論家淨土の體を判じて云く、最極自在淨識を相となす。佛の無漏心を以て體相となす。當に知るべし、淨識乃至無漏心とは是れ菩提心なり」（輪上、一九左、淨全、卷八、六八六上）と論するのである。之等の『輪』の所論は今引く『如來會』の引文の引意を窺う上に暗示を與えたと共に、『眞佛土』の證文でもある次の『覺經』の「無量光明土」の語と共に、親鸞の淨土觀を窺う上にも示唆を與えるものではなからうか。然らば亦「菩提心正因論」と「信心正因」の理論形式の類似と共に、其の淨土觀に於て

の『輪』と親鸞の思想上の交際も決して無關係なものではなからう。そのことは『眞佛土』の所詮の上にも見られな  
いであらうか。『眞佛土』に於ては、『涅槃經』、曇鸞の『論註』や『讚彌陀偈』、善導の『疏・讚』によつて之を明  
しているが、其の場合、親鸞の思想が之等の文より來たというよりは、之等の文に依つて、『輪』によつて與えられ  
た問題に應えんとするものであると見る方が其の思想構成についての自然な見方ではなからうか。

### (二) 上卷の諸問題と『輪』の諸論

我々は先に横超釋下の注意すべき九の問題を拾ひ上げた。それは若し本書が何かに應えんとするものとするれば、如  
何なる問題に對して應えんとするか的前提からのことであつた。そして此等の九の問題中、アボリヤとして殘された  
ものは、(一)の「報化二土」、(二)の「四法因果の逆」、(三)の「便用彌勒」、(四)の「現生不退」、(五)の「本願正機」の五問題  
であつた。併し今や之等の問題は已に見た『輪』の諸論、特に其の「念佛眞假論」を中心とする論に應えんとするも  
のであることが明となつた。即ち(一)の「報化二土」の辨立は、前章の(一)、「貶淨土眞證論」に、(二)の「四法因果の逆」  
の明し方は、同(六)の「念佛眞假論」に、(三)の「便用彌勒」の強調と、(四)の「現生不退」の已證は、口稱念佛の果を假  
とし、彼土不退と貶す「貶淨土眞證論」に、(五)の「本願正機」を示すに傍正を以てするは、(六)の「念佛定散論」を主  
なるものとする諸論、特に(二)の「念佛餘行兼修論」に、夫々應えんとするものであることが明となつたのである。

かく上卷のアボリヤも『輪』の諸論と關聯せしめることによつて初めて其の通路を發見することが出来るのである。  
そして是の事實から逆觀する時、本書は之等の『輪』の諸論に應えるものであり、隨つて題下の「賢者」とは、  
『輪』の著者明恵其の人であることを推定せざるを得ないこととなる。更に我々は下卷のアボリヤを探ね、それらを  
『輪・記』と關聯せしめて考察することにより、「賢者」と「賢者信」についての我々の推測をして確實な推定たら

しめんと思うのである。先ず下卷のアポリヤの探究から始めよう。

## 九 下卷のアポリヤと『輪・記』の所論

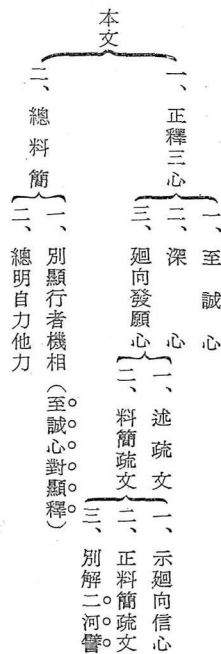
下卷は香月院も「一、正釋三心。二、總料簡。」と大科し、村上博士も「一、廣料簡三心。二、判三利得失。」と大科するように、其の大意は、善導の三心釋について、自力々他の義を料簡し、其の果の得失を即・便・二往生と辨立して、自力の三心を翻して、他力の三信に歸せしめんとするものに外ならない。時に『教行信證』では他力の三信を横超菩提心と呼ぶのであるから、三心の自力々他の料簡とは、菩提心について横堅相い對せしめて、その上に横超の絶對を顯さんとするものであると云うことができる。よつて下卷の内容とは、上卷の歸結である七引文段の「金剛心」即ち横超菩提心を承けて、其の横超菩提心の何であるかを詳説するものと云うことが出来るであらう。時に下卷の科段に就いて古來問題となるものに次の二つがある。

第一は、一應三心釋を終つた後に、『疏』では第三廻向發願心の中にある「二河喻」を、文段を改めて之を標し、而も之に詳細な私釋をなしていることである。

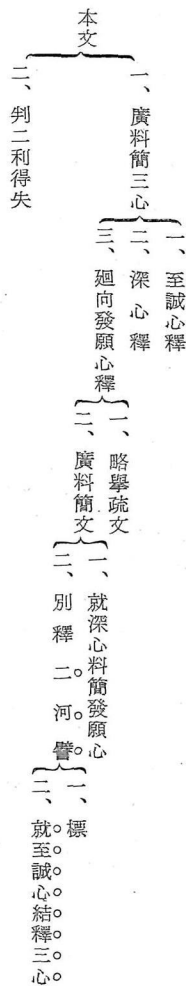
第二は、一應三心釋を終り、次に「二河喻」を釋し了るや、再び突如「就三至誠心」と標して、之に詳細な對顯釋を施していることである。

斯る釋相について、之を科するに古來の學者は何れも苦慮を重ねて來たようである。例えば香月院の『講義』では、二河喻の釋までを第一科「正釋三心」中に攝め、之を其の第三廻向發願心釋中のものとするが、至誠心對顯釋は、第二科「總料簡」の二科中の前

科とし、之を「別顯三行者機相」と科目している。之を圖示すれば次の如くである（坊本卷頭の「愚禿鈔分科」による）。



併し村上博士の『愚禿草』では第一科「廣料簡三心」中の第三廻向發願心中に別釋として二河喻を攝め、更にその中に三心結釋として至誠心對顯釋を攝めている。之を圖示すれば次の如くである（愚禿草第二編文句、卷頭の「愚禿鈔文句科目表」による）。



この二河喻の中に至誠心對顯釋を攝めることに就いて博士は辯明して「二河喻の文に全く無關係であるとは申されぬ。明かに彼の文に依られた處もあるのだ。要するに至誠心釋一部の所説を以て三心全體とする御意であつたと見るのが吾輩の考へである」（文句、二二六頁）と述べている。

さて科段については是の二つの問題は、古來の學匠の苦慮の上にも見られるように、本書文面の當相からは、直接之を決することが出来ない困難な問題である、所謂アボリヤである。というのは、先ず二河喻に就いて云えば、三心釋

が終つた後に、「就二河中」と標舉して、以下卷末までの六紙の中の四紙に及ぶ釋を施していることは、其處に何か理由のひそむことを考えざるを得ないものがある。香月院は之について述べる所はないが、『愚禿草』には、『信卷』も、『略文類』も三心釋を終つた後に之を出しているが、本書も廻向發願心釋を料簡し終つた後に之を出すは何故であらうかと疑問を出し「二河喻は、廻向發願心の内のものにして、而も又外のものであるような形になつてゐる。斯の如きは聖人執筆の巧みなる所であると言わねばならぬ。(乃至)此の二河喻は、假令廻向發願心釋の中に出ていても、唯一の發願心の譬喩でない。是れは三心即一の譬喩であると見られた所から來たものである」(文句、二〇八九頁)と述べてゐる。まことに苦慮のあとがみられる説明である。

次に至誠心對顯釋に就いても、『愚禿草』には次のように述べてゐる。

「突如として此の處に來たり、就至誠心とあるのは、忽にして之を見れば、奇異の感を懷かざるを得ぬ所である。先ず以て説の由て來たれる所以を疑はざるを得ぬのだ。随つて分科の上に於ても迷はざるを得ぬのだ。故に先輩諸師の科目一定することなく、唯苦慮せられし跡の歷々たるものあるを見るばかりである」(文句、二二五頁)。

時に已に本書と『輪・記』との關係の必然性を推測する我々から云えば、先ず此等のアポリヤも『輪・記』との關聯に於て見る時、そこに何等かの通路が發見せられるのではないかと思ひ付くことは至極當然である。更にその際思ひ合されることは、『輪』の二大過である。即ち一は「撥去菩提心、過失」であり、一は「以聖道門、譬群賊、過失」である。そして三心釋が終つたことは、先ず第一の過失に應え終つたのであるとすれば、今「就二河中」と文段を改めて之を標舉するのは、これより第二の過失について應えんとするものでなからうか。斯る前提を置いて本書を見るに、如何にも此の破論に應えるものであることが其の内容から窺えるのである。よつて先ず其のことに就いて述べる

こととしよう。

先ず『輪』に問題とする『集』の私釋を見るに、第八三心章私釋の終りに、『疏』では單に「言<sup>フ</sup>或行<sup>ハ</sup>二分<sup>スルニ</sup>群賊等喚廻<sup>ニ</sup>、卽<sup>チ</sup>喚<sup>ル</sup>別解別行、惡見人等、妄說<sup>ニ</sup>見解<sup>モテ</sup>、迭相惑亂、及<sup>ビ</sup>自造<sup>ル</sup>罪退失<sup>ニ</sup>也」(聖金、卷一、五四一頁)とある文を之を釋して「又此中言<sup>ニ</sup>一切別解別行、異學、異見等<sup>ニ</sup>者、是指<sup>ス</sup>聖道門解行學見<sup>ニ</sup>也」と述べるのである。斯る私釋が聖道門の如法僧明惠を如何に憤激せしめたかは察するに餘りあることである。明惠の破論は要するに、別解別行が悪いのでない、別解別行であつて惡見人であること、妄に見解を以て迭に相惑亂することが悪いのである。さればこれは「別解別行の惡見人等」と訓讀すべきである。又『集』の私釋に、自らの造罪による退失を釋せないのは如何なる理由によるのか。造惡無碍の專修の徒の過失を隱さんとするものであるかと、之を難するのである。時に本書に於ては「群賊者、別解、別行、異見、異執、惡見、邪心、定散自力之心也。」(坊本、下、一八左)と明している。之を先の『集』の釋と比較するに如何にも内觀的である。『集』の所說を評して明惠は「聖道門を敵視する者」と怒るように、『集』の論述は外觀的であることを免れない。併し「群賊者、定散自力心也」との釋文は、如何にも親鸞自らが、自己の心を内省し、之に鞭打つてゐる思いあらしめるものである。従つて異學異見も之を聖道門と限るものではない。堅超、堅超はもとより、淨土門内の横出も、横超弘願を信受する機以外の一切は、之を要門として包括し、之を「定散自力之心也」と、その根源惡を衝く所に、如何なる者も抗し難い絶對の響を持っている。今之を内觀的と述べるのである、それは親鸞が親鸞自らに宣告する聲である。これ又、本書が賢者に對して愚禿が領解を述べるものと自ら記す所以を思わしめるものであり、本書は又其の意に於て窺う時に自ら親鸞の眞意に觸れることが出来るのである。されば斯る親鸞の二河喩の釋文は賢者の破論に對し、親鸞が自らの領解を述べてひそかに之に應えんとするものではなからうか。



以上は或は『輪』の破論に應えんとするものでないかとの推測から發した大綱的な考察に過ぎないが、次にこのことを科段の上から、更に内容から窺つてみることにする。

先ず科段の上からであるが、下卷の第一科に三心釋の機微を窺つて之を自利々他に料簡し、要弘相對せしめつつ弘願の信心の絶對性を顯彰するのである。そして此の三心釋が終るや、「就廻向發願生者有有信心」と標し、「信心者」と示して「作得生想、此心深信由若金剛」(坊本下、一五右)と述べて「就此深信、有一譬喻、二異、二別、一問答、二廻向」と次第に展開して之を釋しているのであるが、香月院も、村上博士も共に之を廻向發願心釋の中に攝しているが、是れは三心を「深心に歸せしめんとする釋意ではなからうか。即ち信心は深心であり、金剛心であり、本願力廻向の信心であることを釋せんとするものであらう。上卷の歸結は七引文段所詮の金剛心であり、金剛心の内容を明すものが三心釋であり、この三心を「深心に結釋して之を金剛心と顯すものが、此の廻向の信心釋の一段である。言い換えれば「金剛心は菩提心、この心すなわち他力なり」と釋するもの此の科である。『信卷』に於ても此の金剛心釋を以て三一問答を結釋し、次に横超菩提心釋に移るのであるが、彼此照合する時、本書に於ても上卷に横超を釋し、下卷に入りて三心を料簡するは横堅の菩提心に就いて述べるのであり、此に至つて横超菩提心の絶對義を成じて、横超菩提心釋を終るのである。

時に別序によれば『信卷』造意の緣由は「沈迷の機」であるが、彼此照合する時、本書の金剛心釋の造由も「沈迷の機」を緣とするものであらねばならぬ。そして「沈迷の機」とは明恵を代表とするものであることは已に見た所である。してみれば以上の金剛心釋即ち横超菩提心釋とは正しく輪の第一の大過である「撥去菩提心」の破論に應えるものと云わねばならぬ。

さて以上が『輪』の第一の大過に應えるものとすれば、次に科段を改め、「就二河中」と標舉する所を見れば、これは正しく『輪』の第二の大過に應えるものではないかと推測されることも極めて自然である。果して然るかは其の内容の上に之を考察せねばならない。よつて今其の内容に一瞥を下すこととしよう。

時に已に『輪』に問題とする「群賊惡獸」の釋について一應見たのであつたが、その際述べたように親鸞の釋は極めて内觀的であつたが、そのことは此の科の始終を通じて見られることである。此の科の標を逐うて些か述べれば、「百歩」とは「人壽百歲」に譬えるのであり、「群賊惡獸」とは群賊は「自力之心」であり、惡獸とは「六根六塵五陰四大」の自己を中心とした内外の世界であり、「惡友」とは「雜毒虛假之人」であり、「無人空適澤」とは「眞の善知識に値はざること」であり、「白道四五寸」とは、白道とは此では白路について釋し「自力小善の路」であり、四五寸とは「四大五陰」の肉體であり、「能生清淨願往生心」とは、先の白路に對し「發起無上信心金剛眞心也、斯如來廻向之信樂也」と釋するもので眞實の信、金剛眞心發起の白道であり、「行一分二分」とは「年歲時節」に喩えるのであり、「惡見人等」と言うは「憍慢、懈怠、邪見、疑心之人也」と述べ、次に二尊の遺喚に就いて明すのであるが、「汝」とは「必定菩薩」であり、「一心」とは「眞實信心」、「正念」とは「金剛不壞心」、「直」とは「方便假門を捨てて、如來大願の他力に歸せんとなり」、「來」は「報土に還來せしめんと欲してなり」、「我」は「盡十方無碍光如來」、「能」は「疑心之人に對す」、「護」は「攝取不捨の貌」、則ち「現生護念」、「念道」は「他力の白道を念ぜよとなり」、「慶樂」とは、慶は「獲得」、樂は「悦喜の言、歡喜踊躍なり」と釋し、「今二尊の意に信順して、水火の二河を顧ず、念々に遺ることなく、彼の願力の道に乗ぜよとなり」と之を結釋するのである。

靜かに此の釋を窺う時、それは親鸞自らの求道の歷程を語ると共に、大悲の願船に乗じて光明の廣海に浮ぶ今の心

境を吐露するようである。親鸞は此に正しく「顯愚禿心」の表詮をなしているのではなからうか。親鸞は『輪』の破論に對して語を以て應えているのではない、身を以て之に應えているのである。されば此の一段は『輪』の第二の大過に正しく應えるものと云わねばならぬ。

時に釋文に於て、「護」の「護言顯<sup>ハス</sup>阿彌陀佛果成之正意<sup>ハス</sup>也。亦形攝取不捨之貌也。則是現生護念也。」（坊本、下、二二右）の釋及び「樂」の「歡喜踊躍也。」（同上）の釋は、『輪・記』との關聯に於て特に注意すべきものではないかと思われる。此等の釋は『疏』にも『集』にも見えない親鸞獨自のものであるが、『輪・記』との關聯に於て見る時、初めて領會することが出来るものではないかと思われるのである。

先ず「攝取不捨」に就いて『輪』には「攝取とは所得の法に約して之を言はば證得の義なり」とし、或師の釋として「依正二報の果上の徳を攝取等と言ふ」（取意）の文を引き、「良に以れば念佛の衆生如來の攝取を蒙る者は、此の念佛の行佛境を攝するに依るが故なり」等論じている（輪下三左、淨全、卷八、七四〇下）。又『記』には「攝取不捨義」と標して十紙に及んで之を論じているが、その中に「攝取不捨の名言」として「憶念、攝護、護念、護持」（記四〇左、淨全、卷八、七九七上）等を列ね、意業の用を以て本となすと釋している。之等の名言は親鸞の用語の上にも重要なものであるが、今の「護」の釋にも其の關聯が思われまいであらうか。殊に先の入正定聚の因縁を示すに「眞實淨信心―内因、攝取不捨―外緣」とするものの如きは更に注意すべきことではなからうか。

次に「歡喜踊躍」の語であるが、『集』の第五利益章に彌勒付屬の「一念大利」の文を引き、「以て菩提心、爲有上小利」私釋を『輪』に破して、經の次上の「其有得聞彼佛名號、歡喜踊躍乃至一念」の文を見ずや、「一念大利を成ずる所以は、歡喜踊躍の心に依て等起せらるるが故なり」と論じ、歡喜踊躍は「緣發心」で菩提心である。「然るに菩提心を以て有上小利となし、稱名を以て無上大利となすとは、天を以て地となし、地を以て天となすなり。何ぞ其れ顛倒せるや」（輪上、四九左―五二右、淨全、七〇四、要旨）と難するのであるが、今この「樂」を「歡喜踊躍也」と釋し、又以て釋文の歸結とする所に、若し親鸞が『輪』を讀んだとすれば、『輪』の取るべきは取り、容れるべきは容れてゐるのではないかと思われて親鸞の無碍な心境も偲ばれるのである。

以上は『輪』との關聯に於て見ることによつて、上卷のアポリアである二河喩の科段に通路の開かれることを論じたのである。次に至誠心對顯釋の問題について述べることにする。

# 一〇「賢者信」と『莊嚴記』の「眞實心」

至誠心對顯釋とは「就<sub>三</sub>至誠心<sub>一</sub>難易對、彼此對、去來對、毒藥對、内外對」(坊本、下、二一左)と標して之を釋するものであるが、此の中の最後の内外對は「内外道、外佛教」より始つて、寛より狭へと次第して、最後は「内自力、外他力」に終る二十五對に展開されて明されている。此の一段は唯この對顯釋のみで、前の二河喩の釋段とも、又次の「二種三心、二種往生」の總料簡段とも截然と區分せられるもので、文面から其の連絡を窺うすべもない。随つて其の科も人によつて區々である。香月院は之を「別顯<sub>三</sub>行者機相<sub>一</sub>」として後段に結合し、村上博士は「就<sub>三</sub>至誠心<sub>一</sub>結釋三心<sub>一</sub>」と科して之を二河喩の中に攝め、三心釋の結釋とみていることは已に述べたが、其の理由に就いて香月院は次の如く述べている。

「今至誠心の釋に依て自力他力の行者の機相を述ぶるなり。三心を惣じて明すに付ては、行者の機の相から惣じて述べねばならぬの故、そこで初の一段は行者の機相を述ぶるのなり。然れば據は別して至誠心の釋によれども行者の機相を述ぶると云ふ時は、義は三心へ通ずるなり。そこで爰からは三心の惣釋なり」(講義、卷一〇、二五右)。

又村上博士は次の如く述べてゐる。

「前の至誠心釋の文に就き、彼の文を料簡すると共に、又以て三心釋の總結に供する意と見るのが至當であらう。さはいふものゝ

又二河喩の文に全く無關係であるとは申されぬ。明かに彼の文に依られた處もあるのだ。要するに至誠心釋一部の所説を以て、三心釋全體とする御意であつたと見るのが吾輩の考へである」(愚禿草、文句二二六頁)。

さて兩者とも三心の惣釋、或は惣結とすることは共通するが、併し已に述べたように、第一科に初に三心を別釋し、次に「就<sub>ニ</sub>廻向發願生者<sub>一</sub>、有<sub>ニ</sub>信心<sub>一</sub>」と標し「信心者」と示して三心を深信に攝め、之を金剛心として三心を結釋しているのである。なお廣略の『文類』に於ても、『大經』の三信を信樂に結歸するのであるから、今『觀經』の三心も深信に結歸するものと見るのは至當である。此に本書の文面よりは説き難いアボリヤとして殘されざるを得ない所以がある。併し其の難問も、『莊嚴記』の歸結の文と關聯せしめて本書を窺うとき、初めて通路を見出すことが出来るのである。

『輪』の義を助成するものが『記』であることは已に述べた。してみれば『記』の歸結は亦『輪』の歸結である。『記』の最後に破論の理由を明して以て其の歸結としているのであるが、これは亦勿論兩書の破論の理由を示すものと見るべきである。

先ず『俱舍論』の破僧罪を明す文を引いて、「能破の僧は要<sub>ス</sub>大比丘であり、見行者であり、淨行の人でなければならぬ」(取意)とし、此の『集』の作者の上人は此等の條件を具しているから破難を受けなければならぬとして、次の如く述べている。

「佛法内の人、三學雜行に依て過を起せば、是れ佛道の魔事となす。是の人如來無量百千劫所集の佛法を破滅す。獅子身中の虫の還て獅子の肉を食するが如し。余は更に能なきなり。

外正内邪是眞實心之所治、往生之能障也。己に其の徳ありと雖も、心に大邪見を懷いて諸人を欺誑せり。今正しく破する所は即ち此の大過なり」(莊嚴記四九左、淨全、卷八、八〇二)。

さて本書に今「就至誠心」と標して對顯釋を施すもの、これ全く「外正内邪是眞實心之所治」なる明惠の「眞實心」に應えるものではなからうか。已に『記』にも此の「眞實心」を顯すに「外正内邪」なる内外對の語を以て之を釋している上にも見脱し難い關聯が思われるのである。そして本書の次段に「二種三心、二種往生」と標列して釋し其次の最後段に三心を翻して三信に歸し、『觀經』の便往生を脱れて『大經』の即往生に入れよと之を結ぶものは、之亦全く『記』の「往生之能障也」に對應するものであらねばならぬ。されば「就至誠心」の標舉以下卷末までの一段は、正しく『記』の「外正内邪是眞實心之所治、往生之能障也」の賢者の信に應えるものであらねばならぬ。かくて初めて「就至誠心」の標舉が明となり、古來のアポリヤに判然たる通路が開かれることとなるのである。

さて已に述べたように、第一科の三心釋と深信結歸釋は、『輪』の第一の大過「以聖道門譬群賊過失」に應えるものであり、第二科の二河喻釋は、『輪』の第二の大過「以聖道門譬群賊過失」に應えるものであり、今の第三科の至誠心對顯釋と二種三心、二種往生の標列と釋文は、『記』の「眞實心」に應えるものであるとすれば、本書下卷の全内容は『輪・記』破論の三大問題に應えるものと云うことが出来るであらう。よつて古來區々として定まるに由なき下卷分科の問題も、今は遲疑なく次のように之を決定することが出来るのではなからうか。

下卷の分科

- |                   |                         |
|-------------------|-------------------------|
| 一、三心釋(對『輪』之第一大過)  | 一、至誠心釋……………(一左「唐朝光」)    |
| 二、二河喻釋(對『輪』之第二大過) | 二、深信釋……………(一五左「二者深」)    |
|                   | 三、迴向發願心釋……………(一五右「三者迴」) |
|                   | 四、三心結歸釋……………(一五右「就迴向」)  |
|                   | ……………(一八右「就二河」)         |
|                   | ……………(一一左「就至誠」)         |
|                   | ……………(一一右「凡就心」)         |

三、至誠心釋(對『記』之眞實心)

一、至誠心對顯釋……………(一一左「就至誠」)

二、二種三心二種往生釋……………(一一右「凡就心」)

かくて題下の「聞賢者信、顯愚禿心」の文を本書の題意を表すものとし、又造意の緣由とする我々の立論も此に確立することが出來たのである。

因に古來、何故上下二卷の題下に二十四字を置くかの問題も此に釋然たるものがあるように思われる。即ち上卷は之を題下に置いて題意と造意を表すが、上卷に述べる所は其の前提としての教相判釋にすぎない。造意所詮の義は下卷に至つて初めて之を明すのであるから、その義を示さんが爲に再び下卷の題下に是の二十四字を置くのであらう。斯る意味に於て是の二十四字を置く意義は上卷よりも、寧ろ下卷に於て更に切實なもののあることを思わねばならぬ。

さて「聞賢者信」を緣由とし、「顯愚禿心」を造意とする本書は、その旨趣を、此の第三科の至誠心釋に於て遂げるのであるが、如何このことを果しているものであらうか。これ本書の旨歸を顯すものとして最も重要なものであることは云うまでもない。よつて最後にこのことを明して以て本論一部の歸結としよう。

「賢者」自ら語る「賢者信」とは、「外正内邪、是眞實心之所治、往生之能障也」であつたが、この中正しく其の信を示すものは前節であり、後節は其の失を明すにすぎない。

さて本書の至誠心對顯釋を見る時、内外對の第五は「内邪、外正」であつて、之を第二の「内聖道、外淨土」、及び最後の「内自力、外他力」の對顯釋と結合する時、「内邪外正」は「聖道自力」の至誠心となる。そして之を具體的に示すものが、最初の難易對の「難者、三業修善不眞實之心也」の釋文である。

さて賢者は「外正内邪、是眞實心之所治」と述べるのであるが、先の難易對に「易者、如來願力廻向之心也」と述べるように、愚禿の領解からすれば、斯る「外正内邪」を退治せんとする「眞實心」こそ、「三業修善不眞實之心也」と斷ぜざるを得ないものである。そして然る所以を明すものが正しく至誠心對顯釋であり、その内外對の二十五の釋

文は悉く善導『疏・讚』の文を語據とするものであるが、これ自ら善導に依るといふ明恵に對して、善導の語を以て應えんとする意を示すものではなからうか。

更に「外正内邪」を「往生之能障也」とする文に之に應えるものが、次の二種三心、二種往生の標列と最後の釋文であるが、それは至誠心對顯釋に示す要弘二門の必然の結果としての得失を明すものであることは云うまでもないが又その内容は先に述べた『輪』の「念佛眞假論」に應え口稱念佛の眞實義を顯すものとも見らるるものであつて、これ『輪』に『集』を「顯乎念佛眞宗」というに對して、法然の「淨土宗」の念佛義こそ、正しく善導の「念佛成佛是眞宗」の義であることを示すものと云わねばならぬ。そして親鸞の「淨土眞宗」の宗名の意味も正しく此の義に基くものと思われる。親鸞はかくて本書の旨歸を明して、『觀經』の「三心往生」を離れて、『大經』の「三信往生」を遂げよと述べる。それは後に『教行信證』に於て、『教卷』劈頭に「大無量壽經、眞實之教、淨土眞宗」と標し、『化卷』後序の最後に「信樂彰於願力、妙果顯於安養矣」と結ぶ一大思想の體系となつて現れるものの素因であると思われる。

以上は造意の緣由を課題として『愚禿鈔』に直面し、飽くまで客觀的考察を立場として之を究めて得た歸結である。即ち「賢者」とは明恵房高辨であり、『輪・記』破論の意趣を示す「外正内邪是眞實心之所治、往生之能障也」の「賢者信」を聞いて、偏えに善導に依て愚禿の領解を顯したものが『愚禿鈔』であつたことを論證したのであつた。

しかし人或は疑わん。若し本書の緣由が斯るものとすれば、本書はもとより親鸞の數ある著書に、明恵や『輪・記』の名が一向に見當らないのは奇怪ではないかと。しかし本書の「二河喻釋」の所で述べた如く、親鸞その人は全ての緣を飽くまで自己の問題とし、問題を内面化して深く之を内觀する人であつた。従つて親鸞のあらゆる述作は、飽くまで自己に呼びかける内觀の聲である。



斯る親鸞の著述に如何で斯る外觀的な表現や叙述があり得よう。「外正内邪、是眞實心所治」とする如法僧明惠こそ、まことに「賢くよき人なり」(唯信鈔文意)である。斯る賢者の信を聞いて、内愚外賢の愚禿の自性を痛みつつ、横超の信徳を仰ぎ、悲喜の思を綴る血涙の書が、實は此の『愚禿鈔』ではないであろうか。

さはあれ、論者自らは飽くまで客觀的たらんと意を注ぎつつも、或は思わざる過誤を犯していないかを慮るものである。ひとえに師友の御慈教を仰ぐ次第である。

(昭和二八、六、二〇草了)